دخل هذا الكتاب
في ملك الفقير خليل
الندوري [illegible]
سنة ١٢٨٧

ربيع ثاني وجدت على ظهر نسخة السيد علاء الدين عابدين
ما نصه هذه العقائد المسمى بالنسفية للإمام أبي الفضل
برهان الدين محمد بن محمد بن محمد النسفي المتولد ... المتوفى
٦٨٧ كذا في ثبت شيخنا العلامة السيد محمد عابدين فاعلم
عن ثبت

شرح العقائد
للسعد التفتازاني

وح IIII ‖ IIII ح

وح IIII ‖ IIII ح

يا كبيكج يا كبيكج

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت
الجبروت عن شوايب النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد
المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق
الحق وحماته وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس
قواعد عقايد الاسلام وهو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
وان المختصر المسمى بالعقايد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام
نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام
يشتمل من هذا الفن على غرر الفوايد ودرر الفرايد في ضمن فصول
هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر
وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن
النظم والترتيب فحاولت ان اشرحها شرحا يفصل مجملاتها

ويبيّن معضلاته، ويُبيّن مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيه الكلام
في تنقيح وتنبيه على المرام، في توضيح وتحقيق للمسايل غب تقرير،
وتدقيق للدلايل اثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير
للفوايد مع تجريد، طاوياً كشح المقال عن الاطالة والاملال، ومتجافياً
عن طرفي الاقتصار والاطناب والاخلال، والله الهادي الى سبيل الرشاد،
والمسؤل لنيل العصمة والسداد، وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم
ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ويسمى فرعية وعملية
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع
ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد
والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت
الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم
ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد لزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين
وترتيبهما ابواباً وفصولاً وتقرير مقاصدهما فروعاً واصولاً الى ان

حدثت الفتن بين المسلمين والبغي علي أيمة الدين وظهر اختلاف الاراء
والميل الي البدع والاهواء وكثرت الفتاوي والواقعات والرجوع الي العلماء
في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط
وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسايل
بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات
وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية
عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها
الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام لان عنوان
مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كان اشهر
مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتي ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل
الحق لعدم قولهم بخلق القران ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق
الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم على
التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم
يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين
وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم نزاعا وخلافا

فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه

هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو

الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد

العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو

الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا

المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى

عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقايد وذلك ان رئيسهم

واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر ان مرتكب

الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل

عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم

بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة

عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول

وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري

لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا

والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب

استاذه ابو علي

لان المنزلة اثنان احدهما منزلة الايمان والثاني منزلة الكفر ولما قال ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر اثبت منزلة ثالثة فكان ذلك سببا لتسميتهم معتزلة

قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوت حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار خلود وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل

بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب فقال الاشعري فان قال الثالث
يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل
الجنة فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت
النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال
الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار ماذا
يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل
هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى
عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة
الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة
فيما خالفوا فيه الشريعة خلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقا
صدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات
والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله
على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه
اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد
الاسلامية وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج

القطعية

القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف

من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين

والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض

المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس — اهل الدين وقانون

المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود

المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى

سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد

من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة ما

هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق

للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار

اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال

خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق

من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم

مطابقته الواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه حقائق الاشياء

ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق

للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه

فانه من العوارض وقد يقال ان ماية الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة

وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا

هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها

بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة

قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه

بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر

كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الي البيان

وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا

يخفي وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم

عليه بشيء مفيدا بالنظر الي بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان

اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ

من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقايق من

تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها

للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين

قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبر متحد الموضوع والمحمول حيالي

وقوله ولا مثل انا ابو النجم شعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر ولكن ان تقول حقايق الاشياء ثابتة تحتاج الى بيان لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد بخلاف شعري شعري وهو ان شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان الصدق الكلام ففيه تاكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السوال اصلا

بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم باحوالها ولا علم بثبوت حقيقة الشيء
ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق الاشيا ويزعم
انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم
انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا
فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر
العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم
جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء
بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشيا فقد ثبت وان
تحقق والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقايق
فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي
يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد تقع فيها اختلافات وتعرض شبه
يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها
فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض
لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفا اسباب الغلط والاختلاف

قوله وهم العنادية سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق امر الاشيا في نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة والضعف وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات والاظهر فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السابق حمل الاشيا ههنا على المعنى الاعم خيالي

قوله ويزعم انه شاك الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك خيالي

قوله ان لم يتحقق نفي الاشيا فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المحتملات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت والصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقايق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقايق الموجودات ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو تم ففي البديهيات على مثل هذا الالزام ... فبانظار دقيقة فكيف يبنى الالزام على منكري البديهيات

قوله فالنفي حقيقة معناه انه ثابت في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس النفي لا يستلزم وجود الاشيا لجواز كون النفي ثابتا في نفسه معدوما في الخارج خيالي

قوله بانتفاء اسباب الغلط ان قلت لعل هناك اسبابا عامة للغلط فمن اين نجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بديهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق خيالي

في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا بيانا في البداهة وكثرة الاختلاف
لفساد الانظار لا بيانا في حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به
مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا
اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة
واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتق
الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة
يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن
ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك
العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف
قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك
الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض
لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن
ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم
عندهم مقابل للظن للخلق اي المخلوق من الجن والانس خلاف علم الخالق

تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق
والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج ه
فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل
فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده
من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق
هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك للعقل ع
والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة
ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة
بل هٰهنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة والنظر العقلي
بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار
على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض
الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها
سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب
ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه
سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس

قوله قلنا هذا على عادة المشايخ الخ حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر خيالي

قوله عن تدقيقات الفلاسفة اى فيما لا يفتقر اليه فان دابهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم خيالي

المشترک والوهم وغير ذلک ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات
والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الي العقل
جعلوه سببا ثالثا يفضي الي العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة
او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا
وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا
مسهل الصفراء وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض
باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعني القوة الحساسة
خمس بمعني ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة
التي تثبتها الفلاسفة فلا يتم دلايلها علي الاصول الاسلامية السمع
وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرک بها
الاصوات بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية الصوت الي الصماخ
بمعني ان الله تعالي يخلق الادراک في النفس عند ذلک والبصر وهي
قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ثم يفترقان فيتاديان
الي العينين يدرک بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات
والحسن والقبح وغير ذلک مما يخلق الله تعالي ادراكها في النفس عند

استعمال

قوله يتلاقيان و اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ العصب الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى خيالى

تلك

استعمال العبد القوة والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين

في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق

وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهي

قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم

بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب

واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة

منها اي من الحواس الخمس يوقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك

الحاسة له يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء

مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك

بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ام يمتنع ففيه خلاف

بين المتكلمين والحكما

والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا

اي الادراك

مثلا

يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات فان قيل أليست

الذائقة يدرك حلاوة الشي وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك

بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق

قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى الخ اشارة الى تقدير قوله بكل حاسة على متعلقه ح اختي قوله يوقف للاختصاص

ذلك ام لا

اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة

فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من

اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به او لا على ما هو

به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات

المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها

خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لما

انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قوم

لا يتصور تواطئهم اي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم

من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية

في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة

والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب

للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد

وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه

يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق

الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه

قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به اي على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الاوفق للمعنى كلمة ما عبارة عن الاثبات او النفي واما الموضوع وهو الاوفق بلفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فعبارة عن ثبوت المحمول او انتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اي الاعلام بنسبة خيالي

قوله ومصداقه وقوع العلم [illegible] يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة [illegible] من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بان نفس التواتر [illegible] والعلم بالعلم [illegible] ظاهر العلة [illegible] من غير شبهة [illegible] المولى [illegible] خيالي

قوله واما خبر النصارى وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تقرير في ذكر بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التمحل خيالي

السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام متواتر فان قيل
خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين
وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة
الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت
والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى
من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة
من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري
بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصور
اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع
الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي الثابت رسالته
بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد
يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله وهو اي خبر الرسول عليه
السلام يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي النظر في

قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي صلى الله عليه وسلم لكن الجمهور اتفقوا على ان النبي اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة ...

الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب
خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول
الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة
على يديه تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام
واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه
على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا
شانه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به اي بخبر الرسول عم يضاهي
اي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات
في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك
المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا
او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم
الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك
او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما يفيد العلم لعروض الشبهة

في كونه

قوله هو العالم هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه هو النظر في احواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغير مخيالي

قوله هو الذي يلزم الخ المراد من العلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ويلزومه من اخر كونه ناشيا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية اولسية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين العلم بالمقدمات على هيئة غير الشكل الاول بين النتيجة لا بينا ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفا بعد الوجود وهو ظاهر وايضا يرد عليه المقدمات التي يحدث منها النتيجة وهي بعينها وارد على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل خيالي

قوله اي عدم احتمال النقيض هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وقيده ما فيه فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق للواقع خيالي

قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المص بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستنده الى الوحي المفيد حق اليقين والتاييد الالهي المستلزم بكمال المعرفة المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر خيالي

في كونه خبر الرسول عم فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول
الله عم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات
لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عم
لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به في المسموع من في رسول الله عم
هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول الله صلعم والاستدلالي هو العلم بمضمونه
وثبوت مدلوله مثلا قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر
علم بالتواتر انه خبر الرسول عم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان تكون
واليمين على من انكر صح
البينة على المدعي وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم
لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع
او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع
قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق
بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر
الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق
اذا وصل اليهم من جهة الرسول عم فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل
الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة

لا يعلم بالتواتر الا بمجرد فرض تمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر خيالي

قوله مع قطع النظر عن القرائن انما قطع النظر عنها لا عن الدليل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن قد تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك خيالي

قوله في حكم المتواتر لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق خيالي

الدالة علي كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل
استدلاليا واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات
وهو المعني بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية
في جميع النظريات وبعض الفلاسفة والملاحدة في الالهيات بناء علي كثرة الاختلافات
وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر
الصحيح من العقل مفيدا للعلم علي ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل
ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد
قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة
فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف
كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر
بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او
لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من
العقلاء والاستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد

قوله وانه دور اي توقف الشيء علي نفسه الذي هو حاصل الدور

قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله ان اثبات الكلية بشخصية ضرورية ...

بالنظر صح

يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه كما يقال قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك
بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه مفيدا للعلم
وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب وما
ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي باول التوجه
من غير احتياج الي التفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم
من جزئه فانه بعد تصور معني الكل والجزء والاعظم لا يتوقف
علي شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد
يكون اعظم فهو لم يتصور معني الكل والجزء وما ثبت بالاستدلال
اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة علي المعلول كما اذا
راي نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول علي العلة كما اذا راي دخانا
فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني باسم
الاستدلال فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من

فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه صح

قوله فهو ضروري كالعلم الخ الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال متوقف على التفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات ما في بعض الشروح من ان البديهة عدم توسط النظر لا اول التوجه والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان خيالي

الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي
ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري
فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا
وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر
ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس
اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم
ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام
صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو
ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده
وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد
وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق
ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل
باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء واستدلالي يحتاج
فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام
المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة

الشيء

الشيء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة.
وكان الاولى ان يقول اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه ليس من ع
على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص
العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او بالجزئيات الا ان تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا
يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه يحصل به
العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه السلام الهمني ربي وقد
حكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان
الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا
يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة. والعالم اي ما سوى
الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم
الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله
تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات
وما فيها والارض وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود
بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى

قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها

لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله

لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله

اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما

حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر

كيف وهو مقصود على المسايل دون الدلائل فالاعيان ما اي ممكن يكون له قيام

بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز

بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر

الذي هو موضوعه اي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو

ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف

وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر

ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل

يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا

سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات الباري تعالى وهو اي والمجردات

ما له قيام بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند

البعض

من هو
البعض لا بد له ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق
وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس
هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على
ما يشاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه
التركيب من جزئين او لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا
زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف
في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر
لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء
اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم
لا صفة او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام
لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو
وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا
في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى
والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم

انما هو في الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع
كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته
بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ
وجهان الاول انه لو كان كل جسم منقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة
اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر
انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني
ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق والله
تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى
لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى
عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان
حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم
انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون
بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون
انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

واما

تخلو

واما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى وقيل لا بل هو بيان حكم كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة

والتفاهة • وتحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروايح وانواعها
كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان
لا تعرض الا للاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان
اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض
وبعضها بالبيان وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان
القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظا والا لزم
استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار
يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن
الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة
الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم
الخلو فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان
مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا
بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم •

الحركة

الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان
واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في
آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع
لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعي على ان الكلام في الاجسام التي
تعددت فيها الاكوان وتجددت عليه الاعصار والازمان واما
حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة
لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية
تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون
فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد
عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما
لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل
وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان
في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا
يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة
والجواب ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات

وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة
على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع
الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده كالاعراض القايمة بالسموات من الاشكال والامتدادات
والاضواء والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان
الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها
وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار
الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية
الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى غاية
وهذا مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شي من جزئيات الحركة
بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق
الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل واحد من
الجزئيات الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من

المحوي

خ
المتوهم

المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم
الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث
ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد
طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله
تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته
ولا يحتاج الى شي اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدا له مع ان العالم اسم لجميع
ما يصلح علما على وجود مبداء له وقريب من هذا ما يقال ان مبداء
الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان
من جملة الممكنات فلم يكن مبداء لها وقد يتوهم ان هذا دليل
على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل
هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة
الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان يكون نفسها
نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشي علة لنفسه ولعلله بل
خارجا عنها فيكون واجبا وتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة

التسلسل صح
التسلسل صح

برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الي غير النهاية ٢
جملة اخري ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولي
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء
كل واحد من الاولي واحد من الثانية كان الناقص كالزايد وهو
محال وان لم يكن فقد وجد في الاولي ما لا يوجد بازائه شي في
الثانية فتنقطع الثانية وتتناهي ويلزم منه تناهي الاولي
لانها لا تزيد علي الثانية الا بقدر متناه والزايد علي المتناهي
بقدر متناهي يكون متناهيا بالضرورة بانقطاع الوهم فلا يرد
النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احديهما من الواحد
لا الي نهاية والثانية من الاثنين لا الي نهاية وبالمعلومات الله
تعالي ومقدوراته فان الاولي اكثر من الثانية مع لاتناهيهما وذلك
لان معني لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها
لا تنتهي الي حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعني ان ما لا نهاية له
يدخل في الوجود فانه محال الواحد يعني ان صانع العالم واحد
ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا علي ذات

واحدة

جملة وما قبله لواحد مثلا الى غير النهاية صح

وهذا التطبيق انما يمكن فيما اذا دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع صح

في ذلك

واحدة والمشهور بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان
لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان
كلا منهما امر ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد
بين الارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان ‏— وحينئذ
او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه
من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال ‏— ما يقال صح
فيكون محالا وهذا تفصيل ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر
لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه
يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة
لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة ‏— بيان ممتنع
زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات
فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم
على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد

اي خروجهما

بالفعل ارضا وجهاً عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه
لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل
على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام
فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال
فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع
لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء
اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء
الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان
انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب
اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط
من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما
لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان
احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط ثم هذا تصريح بما علم التزاما

احد

اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان
الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم نفى على ان القديم
اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين
كالامام حميد الدين الضريري رح ومن تبعه تصريح بان واجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم
فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم
في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث
الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو
كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى
بالمعنى واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة
وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته
مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات مناف لقولهم بان كل ممكن

بالعدم

فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية
وهو لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب
فهو قول بما ذهبت اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم
والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي
لهذا زيادة تحقيق الخبير القادر العليم السميع البصير الشائي
المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط
البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة
والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان
اضدادها نقايص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد
الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع
فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف
ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل
يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به
فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه
ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره

الحي

بتبعيته

بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده وان
القيام بالذات معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود
وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني
ومعنى قولنا وُجِدَ فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثانيا
في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت كما في اوصاف
الباري وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد
الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض
بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس هنا شيء هو
حركة واخر هو سرعة او بطوء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة
الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا
تبين ان السرعة والبطوء ليسا نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع
الحقيقية لا تختلف بالاضافة ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك
امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي
لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك
واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا

لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن
وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا
اريد بهما القايم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما
على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى
المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر
عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق
الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا
بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم
الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق
اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى
وما يلازم معناه وفيه نظر من وجهين احدهما في الترادف
والثاني في اتحاد حكم المترادفين في الاطلاق عليه ولا مصور اي ذي صورة
وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل
لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي
حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات

المنفصلة

المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض

ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج

المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمي باعتبار تالفه منها متركبا وباعتبار

انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير

والاعداد ولا يوصف بالماهية اي بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا

ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول

مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرايحة والحرارة

والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام

وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ

بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن

امتداد قايم بالجسم او بنفسه عند القايلين بوجود الخلاء والله تعالى

منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر

الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا المتمكن اخص من

المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير

ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على

مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضا بذلك لكن يريد ان يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا اجنسا فلا يلزم التركيب

والبعد عبارة عن امتداد يعني ان البعد امتداد اصحاب الخلاء واما عنده نوعان عند القائل بوجود الخلاء وهذا التعريف له نوع فله النوع الاول فقط ويعلم منه البعد الموهوم السطح للبعد الموجود بالمقايسه خيالي

عدم التعيين فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون
محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا
او يزيد عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو
ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة
باعتبار عروض الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا
عبارة عن متجدد يقدر به متجدد وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة
والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغني
عن بعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب
في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان
بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصريح بما
علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي
وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا
اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع
بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب
هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب

لو تركب

قوله اما ان يتصف بصفات
الكمال وجه ضعفه ان صفات
الكمال هي العلم والقدرة واضرابهما
ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد
الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات
الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة
الكمال هي العلم التام والقدرة التامة
ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب

لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا

فيلزم النقص والحدوث وايضا انه تعالي لو كان مصورا ومشكلا ومتصفا

بالكيفية اما ان يكون ذا جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع

الاضداد او علي بعضها وهي مستوية في الاقدام فيكون الواجب علي بعض

دون بعض يوجب الترجح في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة

المحدثات عليه فيفتقر الي مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا

بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات الكمال تدل المحدثات علي ثبوتها

واضدادها صفات نقصان لا دلالة علي ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة

توهن عقايد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك

المطالب العالية مبنية علي امثال هذه الشبهة الواهية واحتج المخالف

بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان

كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا

له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالي ليس حالا ولا محلا للعالم

فيكون مباينا في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا

والجواب ان ذلك وهم محض وحكم علي غير المحسوس باحكام المحسوس

قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة
مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله
تعالى ان الله خلق آدم على صورته وقوله
تعالى يد الله فوق ايديهم خيالى

والادلة القطعية قايمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص
الى الله تعالى على ما هو داب السلف ايثاراً للطريق الاسلم او يأول بتاويلات
صحيحة على ما اختاره المتاخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع
القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شي اي لا يماثله اما اذا
اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون
الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اي يصلح كل لما يصلح له منه
الاخر فلان شيأ من الموجودات لا يسد مسده في شي من الاوصاف
فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في
المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال الامام في البداية ان العلم منا
موجود وعرض وعلم محدث وجايز الوجود ومتجدد في كل زمان
فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب
الوجود دايما في الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه
هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع
الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة قال الشيخ ابو
المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا

مثل

مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان

بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة

من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة

مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد

الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري

المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي

ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف

ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا

يخرج من علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص

وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم

وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما تزعم

الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية

انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه

لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور

العبد وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك

قوله نقص وافتقار الى مخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة خيالي

قوله ولا يقدر على اكثر من واحد لان قال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازما خيالي

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب
وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي
ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة
وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة
له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد
له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما
ودل صدور الافعال المتقنة التي هي من جملة الكيفيات
والملكات كما صرح به مشايخنا من انّ الله تعالى حيّ وله
حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى
عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقا
ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في ساير الصفات بل النزاع
في انه لما انّ للعالم منا علما هو عرض قايم به زايد
اي من الانسان
عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية
بذاته وكذا
قايمة به زايدة عليه جميع الصفات فانكره المعتزلة
والفلاسفة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى انّ

ذاته

ذاته بل تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالمًا
وبالمقدورات قادرًا الى غير ذلك فلا يلزم تكثير في الذات
ولا تعدد في القدما والواجبات غير قايم بذاته والواجب
والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات
القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم
مثلا قدرة وحياة وعالمًا وقادرًا وحيًّا وصانعًا
للعالم ومعبودًا للخلق وكون الواجب غير قايم بذاته
الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما تزعم الكرامية
من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث
بذاته قايمة بذاته ضرورة لانه لا معنى لصفة
الشي الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم
بكلام هو قايم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام
صفة له ازلية لا اثبات كونه صفة له غير قايمة
بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات
ابطالًا للتوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة

تلقى

هذا خطاب للفلاسفة والمعتزلة على تقدير الصفات عين الذات

قوله ويلزمكم كون العلم والقدرة الخ فانهم ان يقولوا اتحاد المفهوم ممن هو محال بمعنى اتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال

قوله وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شانه قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى غير

اي مسبوقة بالعدم لان الصفات من الممكنات فيلزم كون وكل ممكن حادث صفات الله حادثة

يعني ليس قايما بذات الله تعالى بل يخلقه الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه السلام
شرح المواقف

لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى
وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته
على ما وقعت الإشارة اليه في كلام المتقدمين
والتصريح به في كلام المتأخرين من أن
واجب الوجود بالذات هو الله تعالى هو
وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات
ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية واكثر
أشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره
يعني أن الله تعالى صفات ليست عين الذات ولا غير الذات
فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة
لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الأقانيم الثلاثة
التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها
الأب والابن وروح القدس وزعموا
ان أقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام

يجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات
متغايرة ولقايل أن يمنع توقفوا لتكثر
على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع
بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين
والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة
مع أن البعض جزء من الكل والجزء لا يغاير
الكل وايضا لا يتصور النزاع من اهل
السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة
كانت او غير متغايرة فالاولى أن يقال المستحيل
تعدد ذوات غير قديمة لا ذات وصفات
وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة
الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها
بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله
تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال
الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى

التعدد

قوله للقطع بان مراتب الاعداد العدد هو الكم المنفصل والانفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسره من قال العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم في العدد فيكون اعم من ما يقع الكم المنفصل فكلام الشارح مبني على هذا المذهب او على التغليب خيالي

هذا دليل على عدم توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك وكانه اعتراض على قول المتكلمين بان التعدد لا يكون الا بالمغايرة

هو الامام حميد الدين

ولو سلم فالكفر تعدد القدماء المطلقة لا الحكم بالذوات المتكلمين خيالي

وصفاته بمعني انها واجبة لذات الواجب تعالي
وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة
في قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم
واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم
الهاً حتي يلزم من وجود القدماء وجود
الآلهة لكن ينبغي ان يقال انه تعالي قديم
بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا
يذهب الوهم الي ان كلاً منها قايم
بذاته موصوف بصفات الالوهية
ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة
والفلاسفة الي نفي الصفات والكرامية
الي نفي قدمها والاشاعرة الي نفي غيريتها
وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر
رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما
لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية

ضمنا

بيان ولا استحالة

ضمناً وإثباتها مع نفي العينية صريحاً جمع بين
النقيضين وكذا نفي المعينية صريحاً جمع
بينهما لان المفهوم من الشيء اذا لم يكن هو
المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه
ولا يتصوّر بينهما واسطة قلنا قد
فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث
يقدر ويتصوّر وجود احدهما مع عدم
الآخر اي على الانفكاك بينهما والعينية
باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان
نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون
الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم
الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة
مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان
ذات الله وصفاته أزلية والعدم على الأزلي
محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها

فغيبته قوله قد فسروا العيرية بكون الموجودين الخ قال العرف واللغة ما ... ان الغير ... زيد مع انه فرد من نوع ... المراد بالغير ... ان لا ...

قوله ... الانفكاك بينهما ... الحيز ...

اي كالسواد والبياض فانهما متضادان ولا يتصور ... واسطة كالحمرة

فان مفهوم الجزء ليس عين مفهوم الكل حتى يكون عينه ولا يجوز الانفكاك حتى يكون غيره وكذا الحال في الصفة والذات

قوله على الازلي محال ... الانفكاك ... عدم الانفكاك ... الوجود غير كاف كما عرفته

وبقاؤها بدونه اذ هو هنها فعدمها عدمه
ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة مصوّر
فيكون غير الذات كذا ذكره المشائخ وفيه نظر
لأنهم إن ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين
انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل
اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع
لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد
مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع
بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت
المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات
والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون
الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة
بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا
يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع

اي العالم والصانع

عدم الاخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم
قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت
الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع
وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد
من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان
واحدا من العشرة والحاصل أن وصف الإضافة
معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول
قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على أنها لا يتصور عدمها لكونها أزلية
مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم
مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم أنهم
لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في العرض
مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم
المغايرة بين كل متضايفين كالأب والابن
والأخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين

أي هذا الفرض أي محال ممتنع

يعني تصور وجود العالم قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع [illegible] الجزء والكل بهذا وجود الغير

بل كان واحدا مطلقا

قوله لا يستقيم في العرض مع المحل أي العرض الجزئي مع المحل الجزئي لأن الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون المحل ظاهر جلي

قوله وكالعلة والمعلول وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور حينئذ بلا وبدونها غير مفيد مع اضافة المعلولية

لأن الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم أنها
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
كما هو حكم ساير المحمولات بالنسبة الى
موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب
الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم
ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا
الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان
هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة
الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع أن
الكلام فيه لا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد
من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة
أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد
غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى

جعفر

جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك
جميع المعتزلة وعدّ ذلك من جهالاته وهذا
لأن العشرة اسم لجميع الأفراد متناول لكل
فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد
غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن
تكون العشرة بدون الواحد وكذا لو كان
يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا
كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته
الأزلية العلم وهو صفة ازلية تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي
صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها
بها والحياة وهي صفة ازلية توجب صحة
العلم والقوة هي بمعنى القدرة والسمع وهي
صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة
تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على

اي لا يلزم من كون العاصل غير العشرة ... غير نفسه

قوله ولن تكون العشرة قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه يضعف فعل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير وينتقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة خيالي

قوله ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي العينية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه خ

قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها سواء كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات الى ما لا نهاية ... تجدد التعلقات حادثة باعتبار بالفعل بالنسبة الى المتجددات الا انه او قبل
اي بعد تعلق العلم ... تعلق العلم

قوله تؤثر في المقدورات تجعلها ممكنة الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فبواسطة التكوين عند القائلين به فتعلقات القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند اخرى خيالي

قوله والسمع والبصر هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق وان التعلق من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف ... وان كان ... لا تعلق ... فللعلم نوع من التعلق ... حاصل قبل وجود المسموع والمبصر ... تحصيل ... من قبيل ... بعلمه ... بالشم ... والذوق واللمس ايضا فلا ... الصفات ... خيالي

اي ... بمعنى القدرة

سبيل التخييل والتوهّم ولا على طريق تاثير حاسّةٍ ووصول هوآءٍ ولا يلزم من قدمهما قدمُ المسموعات والمبصَرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدمُ المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة يحدث لها تعلّقات بالحوادث والارادة والمشيئة وهما عبارتان عن صفةٍ في الحيّ توجب تخصيصَ احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استوآء نسبة القدرة الي الكل وكون تعلق العلم تابعًا للوقوع وفيما ذكر تنبيه علي الرد علي من زعم أن معني ارادة الله المشيئة قديمة والإرادة حادثة قايمة بذات الله تعالي وعلي من زعم أن معني ارادة الله فعله أنه ليس بمكرَهٍ ولا ساهٍ ولا مغلوبٍ ومعني ارادته فعل غيره أنه آمرٌ به كيف وقد

أمر

مشيئة الله تعالي مشيئة ازلية لا يطلع عليها الروح ولا القلم ولا الانبيا ولا الملائكة المقربون وارادته تعالي صفة ازلية لكن يطلع عليها المذكورون والمشية في حقنا تقتضي الوجود والارادة تقتضي الطلب

أمر كل مكلف بالايمان وساير الواجبات ولو
شا لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة
ازلية تسمي التكوين وسيجي تحقيقه وعدل
عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق
والترزيق وهو تكوين مخصوص صرح به
اشارة الي ان امثال التخليق والتصوير والترزيق
والاحيا والاماتة وغير ذلك مما يسند الي
الله تعالي كل منها راجع الي صفة حقيقية
ازلية قايمة بالذات وهي التكوين لا كما
زعم الاشعري من انها اضافات وصفات
للافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها
بالنظم المسمي بالقرآن المتركب من الحروف
وذلك ان كل من يامر وينهي ويخبر يجد من
نفسه معني ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة
او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان

قوله ولو شا لوقع الملازمة غير مسلمة لكن الكلام علي التحقيق

اعلم ان التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع اسما مترادفة يراد بكلها معني واحد وهو اخراج المعدوم من العدم الي الوجود ه

قال الاشعري صفات الذات قديمة قايمة بذاته كالعلم والقدرة والارادة والحياة وصفات الفعل حادثة قايمة بذاته كالتكوين والاماتة وغير ذلك ه

قوله قد يخبر الانسان عما لا يعلمه قيل عليه هذا انما يدل علي مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم مطلقا اذ كل عاقل تصدي للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة ...

عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة
لانه قد يامر بما لا يريد كمن امر عبده
قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثال اوامره
ويسمّى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه
الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر
رضي الله عنه اني زوّرت في نفسي مقالة (اي زينت)
وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد
ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام
اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء
عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع
باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام
فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم
والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة
والتكوين والكلام ولما كان في الثلاثة الاخيرة

زيادة

اي من المتكلمين في ثبوت هذه الصفات الثمانية ه

زيادة نزاع من المتكلمين وخفاء كرر الاشارة
الي اثباتها وقدمها وقصر الكلام بعض التفصيل
فقال وهو اي الله تعالي متكلم بكلام هو صفة له
ضرورة امتناع اثبات المشتق للشي من غير قيام
ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد علي المعتزلة
حيث ذهبوا الي انه متكلم بكلام هو قايم بغيره
ليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالي ليس من جنس الحروف والاصوات
ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث
بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم
بالحرف الثاني قبل انقضاء الاول بديهي وفي هذا
رد علي الحنابلة والكرامية القايلين بان
كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف
ومع ذلك فهو قديم وهو اي الكلام صفة
اي معني قايم بالذات منافية للسكوت الذي

ه قوله من غير قيام ماخذ الاشتقاق وقيام ما منه الاشتقاق بغيره ... وهو الكلام ... بقيام الكلام وهو ... والنفي ... خلق

يقولون ان الكلام قايم بالملك والحروف علي تقدير الايجاد والاصوات والحروف مواقف

قد يقال المعني في مقابلة اللفظ وقد يقال في مقابلة الاعراض وقد يقال في مقابلة الذات وهو هنا في مقابلة الذات ه

قوله ومع ذلك فهو قديم ...

هو ترك التكلّم مع القدرة عليه والآفة التي
هي عدمُ مطاوعةِ الآلاتِ إمّا بحسب الفطرة
كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها
حدّ القوّة كما في الطفوليّة فان قيل
هذا انّما يصدقُ علي الكلام اللفظي دون الكلام
النفسيّ اذ السكوتُ والخرسُ انما ينافي التلفظ
قلنا المرادُ بالسكوت والآفة الباطنيانِ
بأن لا يُريدَ في نفسه التكلّم او لا يقدرَ علي ذلك
فكما أنّ الكلام لفظيٌّ ونفسيٌّ فكذا ضدّاه
أعني السكوتُ والخرسُ والله تعالي متكلّمٌ بها
آمرٌ ناهٍ مخبرٌ يعني أنّه صفةٌ واحدةٌ تتكثّرُ
الي الأمرِ والنهيِ والخبرِ باختلافِ التعلّقاتِ
كالعلمِ والقدرةِ وسايرِ الصفاتِ فانّ كلاً
منها واحدةٌ قديمةٌ والتكثيرُ والتكثّرُ والحدوثُ انما
هو في التعلّقاتِ والاضافاتِ لما أنّ ذلك أليقُ

بكمال

بكمال التوحيد ولأنه لا دليل على تكثر كل منها
في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام ولا
يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما
يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات
وذلك فيما لا يزال واما في الأزل فلا
انقسام أصلا وذهب بعضهم الى أنه في الأزل
خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الأمر
إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل
والعقاب على الترك والنهي على العكس
وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب العلم وحاصل
النداء الخبر عن طلب الإجابة ورد بانا نعلم
اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل
الأمر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث
والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض

لانا نعني بالامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالنهي طلب ترك الفعل اي كف النفس عن الفعل والخبر ما يحتمل الصدق والكذب

قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم لجعل البعض راجعا الى الآخر ليس اولى من عكسه والاشتراك في وجود نوع الاستلزام

بحث تنزيه الله تعالى عنه قلنا إن لم نجعل
كلامه في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا فلا إشكال
وان جعلناه فالأمر في الأزل لا يجاب تحصيل
المامور به في وقت وجود المأمور وصيرورته
أهلًا لتحصيله فيكفي وجود المامور به في علم
الآمر كما إذا قدر الرجل ابنًا له فامره بان
يفعل كذا بعد الوجود والإخبار بالنسبة
الي الأزل لا ينصف بشيء من الأزمنة إذ لا ماضي
ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الي الله تعالي
لتنزيهه عن الزمان كما أن علمه أزلي لا
يتغير بتغير الأزمان ولما صرح بأزلية الكلام
حاول التنبيه علي أن القرآن ايضًا قد يطلق
علي هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق علي
النظم المتلو الحادث فقال والقرآن
كلام الله تعالي غير مخلوق وعقب القرآن

بكلام الله

بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من أنه يقال
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال
القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم أن
المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما
ذهب اليه الحنابلة جهلاً او عناداً واقام غير
المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما
وقصداً الى جري الكلام على وفق الحديث حيث
قال عليه السلام القرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر
بالله العظيم وتنصيصاً على محل الخلاف
بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو أن
القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم
المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف
بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي
ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف

[illegible]

هذا جواب عن سؤال مقدر هو ان يقال لم قال المصنف والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل والقرآن كلام الله تعالى غير حادث فأجاب بقوله واقام الخ ه

اي اهل السنة والمعتزلة ه

وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا
ما مرّ من أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن
الانبياء عليهم السلام أنه متكلم ولا معنى له
سوى أنه متّصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي
الحادث بذاته تعالى فتعيّن النفسي القديم وأمّا
استدلالهم بان القران متّصف بما هو من صفات
المخلوق وسمات الحدوث من التاليف والنظم
والانزال والتنزيل وكونه عربيًّا مسموعًا فصيحًا
معجزًا الى غير ذلك فانّما يقوم حجة على الحنابلة
لا علينا لأنّا قايلون بحدوث النظم وانما الكلام
في المعنى القديم والمعتزلة لمّا لم يمكنهم انكار
كونه تعالى متكلمًا ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى
إيجاد الاصوات والحروف في محالّها وايجاد
أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ
على اختلاف بينهم وأنت خبير بأنّ المتحرك من قامت

قوله فانت خبير بان المتحرك يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول عنه الى الحركة خيالي

اي بين المعتزلة ذهب بعضهم الى انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني

قوله والاصح [illegible]

به الحركة لا من أوجدها والأصح انصاف الباري
بالأعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً
ومن أقوى شبه المعتزلة انهم متفقون على
أن القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف
تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في
المصاحف مقروءاً بالألسن مسموعاً بالآذان
وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة
فأشار الى الجواب بقوله وهو اي القرآن
الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا
اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه
محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ المخيلة مقروء
بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع
باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك
ليس حالاً في المصاحف ولا في ~~الالسنة~~ القلوب
ولا الألسنة والآذان بل معنى قديم قائم بذات

٢ المصاحف خ

ولعترض بان المكتوب فيها هو الالفاظ
الصور والاشكال دون الالفاظ فلا
ورد بان الكتابة تصور اللفظ وان كان
يكون المكتوب الا اللفظ والاشكال ه
المثبت فيها هو الصور

المراد بقوله كلام الله مكتوب
في مصاحفنا ان القرآن الدال
على كلام الله فيكون المكتوب دالا
على الكلام النفسي ه

لان ذلك المعنى القديم قايم
بذات الله تعالى والمكتوب في
مصاحفنا والمحفوظ في قلوبنا والمقروء
بالسنتنا والمسموع باذاننا
مثال المعنى القديم لا عينه ه

الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه
ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش
وصور واشكال مختلفة موضوعة للحروف
الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر
باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة
النار صوتا وحرفا وتحقيقه أن للشيء وجودا
في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجودا
في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة
تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو
على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو
من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير
مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج
وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المنظومة
المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن

او المخيلة

او المتخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او
الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث
مس القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية
هو اللفظ دون المعنى القديم عرّفه ائمة
الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول
الينا بالتواتر وجعلوه اسمًا للنظم والمعنى جميعا
اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا
لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي
هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري
الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني وهو اختيار
الشيخ ابي منصور ثم معنى قوله تعالى حتى يسمع
كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال
سمعت علم فلان فموسى عليه السلام
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن

الينا عن النبي صلى الله عليه وسلم من الله تعالى ولاصحابه عنه رضي الله عنهم اجمعين ه

اي من النقوش المنطوقة تعلق المحدث بالقرآن من لوازم المخلوقات لان تعلق المحدث بالحوادث وكذا المتعلق به بالحوادث ومحل الحادث حادث وكذا نصف القرآن والحفظ ه

اشارة الى جواب الاشعري ان المسموع هو ما يدل على المعنى القديم ه

مع ان معناه سمعت لفظ فلان ه

شرع في بيان كون موسى مختصا باسم الكليم ه

لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم
الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة
في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف
لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل
المعجز المفصل الى السور والآيات كلام
الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا
المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى
حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في
النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى
لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق
ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي
القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له
تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من
السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق
الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح

النفي اصلا ولا يكون الإعجاز والتحدي الا
في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض
المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع
للنظم المولف بل ان الكلام في التحقيق
وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس وتسميته
اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار
دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع
فلا نزاع لهم في اللفظ والتسمية وذهب
بعض المحققين الى ان المعنى في قول
مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة
اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ
ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد
به ما لا يقوم بذاته كساير الصفات
ومرادهم ان القران اسم للفظ والمعنى
شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة

اي في وضع كلام الله تعالى للنظم المولف القايم بالنفس وتسميته بهما

المراد من المعنى ما يقابل العين فيعم اللفظ

باشتراك لفظي حقيقة

من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء

فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن

التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالبا

بل بمعنى ان اللفظ القايم بالنفس ليس بمرتب

الاجزا في نفسه كالقايم بنفس الحافظ من

غير ترتب الأجزا وتقدم البعض على البعض

والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة

لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم

المقرو قديم والقراة حادثة واما القايم

بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من

سمع كلامه تعالى سمعه من غير ترتب

الاجزا لعدم احتياجه الى الآلة هذا

حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا

قايما بالنفس غير مؤلف الحروف المنطوقة

او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم

البعض

البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة
عليه ونحن لا نعقل من الكلام القايم بنفسه الحافظ الا
كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما
مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة
واذا تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق
والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم
من العدم الى الوجود صفة لله تعالى
لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم
مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق
على الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق
وصفا له قايما به ازلية لوجوه الاول
انه يمتنع قيام الحوادث بذات الله تعالى

هذا غير مصور ... ذات الله تعالى فيكون قوله لا القايم بنفس الحافظ غير مستقيم ع

هو خلق الشيء من غير مادة ومدة ع

هذا التفسير عند الاشاعرة ... لا يرد السوال بها سياتي ع

قوله ويفسر باخراج المعدوم لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدا الاضافة كما في ساير العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدوها خيالي

قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يرد عليه انه يجوز ان تقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سبق اعني الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له خيالي

لما مر والثاني انه وصف ذاته في كلامه
الازلي بانه خالق فلو لم يكن في الازل خالقا
لزم الكذب او العدول الي المجاز اي
الخالق فيما يستقبل او القادر علي الخلق من
غير تعذر والحقيقة علي انه لو جاز اطلاق
الخالق عليه بمعني القادر علي الخلق لجاز
اطلاق كلما يقدر هو عليه من الاعراض
والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين
اخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه
استحالة تكون العالم مع انه مشاهد
واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث
والاحداث وفيه تعطيل الصانع الرابع
انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير
محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه
ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قايم

به

به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء
في استحالته ومبنى هذه الأدلة على ان التكوين
صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون
من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع
تعالى قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا
بالسنتنا ومعبودا لنا ومحييا ومميتا ونحو
ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق
والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى
القدرة والارادة فان القدرة وان كانت
نسبتها الى وجود المكون وعدمه
على السواء لكن مع انضمام الارادة
يتخصص احد الجانبين ولما استدل
القايلون بحدوث التكوين بانه

كما ذهب اليه ابو حنيفة اذ لو كان اضافية لا تكون ... تحتاج الى الادلة المذكورة ه

جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ... ان القدرة مبدأ التخليق ... نسبتها الى الوجود والعدم على السواء ... فلم تكن القدرة مبدأ التخليق ... الجواب بقوله فان القدرة الخ ه

كالقدرة والارادة فكيف صفة اخرى

لايتصور بدون المكوَّن كالضرب بدون
المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكوّنات
وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو
اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء
من اجزايه لافي الأزل بل لوقت وجوده
على حسب علمه وارادته فالتكوين باقٍ
ازلاً وابداً والمكوّن حادث بحدوث
التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما
من الصفات القديمة التي لا يلزم من
قدمها قدم متعلقاتها لكون
تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال
إن وجود العالم ان لم يتعلق بذات
الله اوصفة من صفاته لزم تعطيل
الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد
وهو محال وان تعلق فإمّا ان يستلزم

فانه لوكان

ذلك

ذلك قدم ما يتعلق به وجوده به فيلزم
قدم العالم وهو باطل أو لا فليكن
التكوين ايضا قديما مع حدوث المكوّن
المتعلق به وما يقال من أن القول بتعلق
وجود المكوّن بالتكوين قول بحدوثه
إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث
ما يتعلق به ففيه نظر لأن هذا معنى
القديم والحادث بالذات على ما يقول به
الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث
ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوقا
بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده
بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز
أن يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه
دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة
فيما ادّعوا قدمه من الممكنات كالهيولى

فاذا كان كذلك كفى ذكر التعلق فلا يحتاج
لانه يدل على الحدوث
الى التطويل ح

أي وحاصله ان الترديد فاسد
لان القول بالتعلق قول بالحدوث
فلا حاجة الى الترديد بعد ذلك ح

مثلا نعم اذا اثبتنا صدورا لعالم عن الصانع
بالاختيار دون الايجاب بدليل لا ينوقف
علي حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده
بتكوين الله تعالي قولا بحدوثه ومن ههنا
يقال ان التنصيص علي كل جزء من اجزاء
العالم اشارة الي الرد علي من زعم قدم
بعض الاجزاء كالهيولي والا فهم انما يقولون
بقدمها بمعني عدم المسبوقية بالعدم لا بمعني عدم
تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور
التكوين بدون وجود المكون وان وزانه
معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب
صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين
اعني الضارب والمضروب والتكوين
صفة حقيقية هي مبدا الاضافة التي هي
اخراج المعدوم من العدم الي الوجود لا عينها

حتي

حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ
لكان القول بتحققها بدون المكوّن
مكابرة وإنكارًا للضروري فلا يندفع بما
يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء
فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم
اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر
المفعول لانعدم هو بخلاف فعل الباري
فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت
وجود المفعول وهو غير المكوّن عندنا
لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة
كالضرب مع المضروب والأكل مع
المأكول ولانه لو كان نفس المكوّن
لزم أن يكون المكوّن مكوّنًا مخلوقًا
بنفسه ضرورة انه مكوّن بالتكوين
الذي هو عينه فيكون قديمًا مستغنيًا عن

قال المشايخ أي نفيًا لتكوين عين المضاف

أي فلا يندفع ما وقع في عبارة المشايخ من أن التكوين بدون المكوّن فيما أخرج المعدوم من العدم إلى الوجود

اي كما قال المشايخ ان الضرب والتكوين من الصفات الاضافية

الصانع وهو محال وأن لا يكون الخالق تعلق
بالعالم سوى أنه أقدم منه وقادر عليه من
غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه
بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا وكون
العالم مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق
العالم وصانعه وهذا خلف وان لا يكون
الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة أنه لا
معنى للمكون الا من قام به التكوين فالتكوين
اذا كان عين المكون لا يكون قايما بذات
الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد
اي ولزم ان يصح
هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد
اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به
الخلق والسواد وهو واحد فمحلهما واحد
وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضرورة لكنه ينبغي للعاقل ضروريا

ان يتامل

ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب
الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون
استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى
تميز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا
لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال
التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول
واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين
والايجاد ونحو ذلك فانه (فهو) امر اعتباري يحصل
في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس
امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم
يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون فيلزم المحالات وهذا كما يقال
ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه
ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها

فالحاصل ان من قال ان التكوين عين المكون نظر الى الوجود وفي الخارج ومن قال انه غيره نظر الى المفهوم فلا يكون بينهما نزاع في التحقيق ح

فعلم من هذا انه لا نزاع في التحقيق بين من يقول الوجود عين الماهية وبين من يقول الوجود غيرها فافهم ح

المسمّى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع
القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية
اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما
متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ
الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال
هذا الرأي الا باثبات ان تكوّن الاشياء
وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على
صفة حقيقية قايمة بالذات مغايرة للقدرة
والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على
وفق الارادة بوجود المقدور لوقت
وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا
له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق و
التكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات
بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور
لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات

خصوصية

خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير
والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما
لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة
حقيقية ازلية فشيء تفرد به بعض
علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء
جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما
ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع
الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة
يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك
فالكل تكوين وانما الخصوص خصوصية
التعلقات والارادة صفة لله تعالى ازلية
قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا
لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي
تخصيص المكونات بوجه دون وجه

وهي عبارة عن تعلق القدرة بوجود الرزق يسمى ذلك التعلق ترزيقا لضيق العبارة ح

جواب عن تكثير القدماء جوابه في الصفات والممتنع التكثير في الذات كما ذكر ح

قوله كرر ذلك الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كون الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكره ثانيا فاجاب بقوله كرر الخ ح

وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلا سفة
من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل
بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد
بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه
مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية
من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل
على ما ذكرنا الايات الناطقة باثبات
صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع
بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام
العالم ووجوده على الوجه الاوفق
الاصلح دليل على كونه صانعه قادرا
مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه
موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن علته الموجبة ورؤية الله تعالى

قوله في وقت دون وقت
اي لا في الماضي ولا في المستقبل
لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات
على السوا فلا بد من صفة مخصصة
للمكونات بوجه دون وجه وفي وقت
دون وقت اخر

يعني

بمعني الانكشاف التام بالبصر وهو معني اثبات
الشي كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا
نظرنا الي البدر ثم غمضنا العين فلا خفا
في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين
لكن انكشافه حالة النظر اليه اتم واكمل
ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة
هي المسماة بالروية جايزة في العقل بمعني
ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
رويته ما لم يقم له برهان علي ذلك
مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري
فمن ادعي الامتناع فعليه البيان وقد
استدل اهل الحق علي امكان الروية
بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول
انا قاطعون بروية الاعيان والاعراض
ضرورة انا نفرق بين جسم وجسم

اي عدم كون العقل حاكما بامتناع روية الله تعالي فيما لم يقم له برهان يدل

اي امتناع الروية من المعتزلة والروافض والغلاة والخوارج

وعَرَض وعرَض ولابدّ للحكم المشترك من
علّة مشتركة وهي إمّا الوجود او الحدوث
او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث
عبارة عن الوجود بعد العدم والإمكانُ عن
عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مُدخل
للعدم في العلّية فتعيّن الوجودُ وهو مشتركٌ
بين الصانع وغيره فيصحّ أن يُرىٰ من
حيث تعلّقُ علّة الصحة وهي الوجود ويتوقف
امتناعها علي ثبوت كون الشي من خواص
الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا
وكذا يصح ان يري ساير الموجودات
من الاصوات والطعوم والروائح وغير
ذلك وانما لا يُرى بناءً علي أن الله تعالى
لم يخلق في العبد رويتها بطريق جري العادة
لا بناءً علي امتناع رويتها وحين اعترض

بان الصحة

بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة
ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات
كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة
ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم
فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء
عينه أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا
ثم لا يجوز أن يكون علة خصوصية الجسم والعرض
لأنا أولا ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه
هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية
أو انسانية أو فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته
برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر
على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والأعراض وقد
لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما
وهو المعني بالوجود واشتراكه ضروري

قوله انما ندرك منه هوية ما رد بأن مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف تتعلق بها الروية بل المرئي خصوصية الموجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الروية ثم اعلم ان نقض الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى حاشي

بهذا المعنى وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية
هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير
اعتبار خصوصية وتقرير الثاني أن موسى
عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني
انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلاً
بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها
وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك
وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل
وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن
لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت
المعلق به والمحال لا يثبت على شي من التقادير
الممكنة وقد اعترض عليه بوجوه اقواها
ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه
حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا

لانسلم

قوله والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسوفيات الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان

[illegible]

لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار
الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك
خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان
القوم ان كانوا مومنين كفاهم قول موسى عليه
السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه
في حكم رؤيته الله تعالى بالامتناع وايّاما كان يكون
السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا بان يقع
السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة
والسكون وورد الدليل السمعي بايجاب رؤية
المومنين الله تعالى في دار الاخرة اما الكتاب
فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور
رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما
الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية

قوله ان كانوا مومنين الخ روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من قومه الذين لم يعبدوا العجل للاعتذار عن عبادة العجل او هم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فصعقهم ثم احياهم فتابوا او كفروا ومن بعد ما امنوا فلا اشكال حيا

اي سواء كانوا من المومنين او من الكافرين ح

ما حجته بالتكلم

في الاخرة وان الايات الواردة في ذلك محمولة على
ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم
وتاويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الروية
٤ مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من
الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية
القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب
منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في
مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع
او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس
الغايب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط
برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الروية
بحاسة البصر فان قيل لو كان جايز الروية والحاسة
سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع

فان الروية

فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا تجب عند اجتماع
الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب
بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم
السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية
مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد
يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت
لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم
رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان تمكن رؤيته
ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان
جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحا
طة بالجوانب والحدود فدلالة الاية على جواز الرؤية
بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا
يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف

قوله كالمعدوم لا يمدح برد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص أعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى خيالي

تدركه الابصار

بالحدوث والجوانب ومنها ان الآيات الواردة
في سوال الروية مقرونة بالاستنكار والاستعظام
والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها
لا لامتناعها ولا لمنعهم موسي عليه السلام عن ذلك
كما فعل حين سالوا ان يجعل لهم الهة فقال بل
انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الروية
في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة في ان النبي عليه
السلام هل راي ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف
في الوقوع دليل الامكان واما الروية في المنام
فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها
نوع مشاهدة بالقلب دون العين والله تعالي
خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة
والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد
خالق لافعاله وقد كانت الاوايل منهم يتحاشون
عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد

والمخترع

والمخترع ونحو ذلك وعلى رأي الجبائي واتباعه
أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى
الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج
اهل الحق بوجوه الاول أن العبد لو كان خالقا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة أن ايجاد
الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم
باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل
على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع
وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس
هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم
وهذا في اظهر افعاله واما اذا تاملت في حركات
اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما
يحتاج اليه من تحريكات العضلات وتحريك الاعصاب
ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة
في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي

قوله لكان عالما بتفاصيلها
فاما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة
والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان
الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه
العلم الاجمالي خيالي

قوله بل لو سئل عنها الخ
ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان
العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات
قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال العجوز
ان لا يشعر بشعوره او ان لا يدوم خيالي

عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف
الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل
الافعال لانا قلنا افعال العباد مخلوقة الله تعالى
او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي
هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو
متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات
والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة
قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على
كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شيء
اي ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن
لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وبكونها مناطا
لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا
لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا
نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية
بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق

العبادة

العباده كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك
بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره
الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان
مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه
المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم
يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء
لا تحصى واحتجت المعتزلة بان نفرق بالضرورة
بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى باختيارنا
دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى
لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب
والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما
يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار
اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شا الله تعالى
وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو
القايم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق

قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك ويعتقدون ان العبادة
الخلق مناطا لاستحقاق العبادة
وورود الآية السابقة في ذلك المقام خيالي

قوله لبطل والمدح والذم والثواب والعقاب
قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح
بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب
والعقاب فعل الله تعالى ويتصرف
له فيما هو خالص حقه فلا يسال عن
لمَ كما لا يسال عن خلق الاحتراق
عقيب مساس النار خيالي

قوله لبطل قاعدة التكليف وهي ان المطيع [illegible]

الجبر في ذلك وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضايه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد

من حسن

من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان
ومكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب والمقصود
تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر أن الكل
بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم
الاكراه والايثار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في
كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما
بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما علم انه
الكفر والفسق بالاختيار فلم يلزم تكليف المحال
والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور
والقبائح حتى أنه اراد من الكافر والفاسق
إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم
ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع
ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به
فعندهم يكون اكثر ما يقع من أفعال العباد

على خلاف ارادته لله تعالى وهذا شنيع جدا حكي
عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمني احد مثل ما
الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم
لا تسلم فقال لأن الله تعالى لم يرد اسلامي
فاذا اراد الله تعالى اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي
إن الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين
لا يتركونك فقال المجوسي فأنا اكون مع الشريك
الأغلب وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني
دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان
من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة
اعتقدوا أن الامر يستلزم الارادة والنهي عدم
الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد
ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به

وقد يكون

قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ قالت المعتزلة ان الله تعالى اراد من الخلق ايمانهم
رغبة واختيارا لا اجبارا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان
يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة
وقيل لا يبعد ان يراد من الارادة الغير المجبورة الا الرضا وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خارج عن التحصيل اذ الرضا
عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نقول ذلك الترك فانه امر قد يجامع تعلق
الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى خلافه

وقد يكون مرادًا و ينتهي عند الحكم ومصالح يحيط

بها علم الله تعالي او لانه لا يسأل عما يفعل الا

يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر علي الحاضرين

عصيان عبده يامره بالشي ولا يريده منه وقد

يتمسك من الجانبين بالايات وباب التاويل مفتوح

علي الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون

بها ان كانت طاعة و يعاقبون عليها ان كانت

معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد

اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا

قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل

لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة

الارتعاش و نعلم ان الاول باختياره دون الثاني

ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه

ولا ترتيب استحقاق الثواب والعقاب علي

افعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة

قوله وللعباد افعال اختيارية
اعلم انا المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله
تعالي فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب
الجبرية او بلا تاثير لقدرته وهو مذهب الاشعري
او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة
او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة
او المجموع على ان يؤثرا في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على
ان يؤثر قدرة الله في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا
بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود
هاهنا ابطال الجبر واثبات ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل سواء كانت
مؤثرة كما هو مذهب المعتزلة او لا كما هو مذهب الاشعري ومدار الافعال
جزء الاختيار [illegible] ان يعلم ان جميع الافعال
الحيوانية على هذا التفصيل وقد يكون بعض
الادلة لا يجري الا في افعال المكلفين
العباد بالترك خيالي

هذا على الاشعري
اذ ان يكون داعيا
اختيار الفعل خيالي

المقصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى
وصام وكتب بخلاف طال الغلام مثل واسود لونه
والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم
علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما
اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه
فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا
الله يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا
وممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب
بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له وايضا منقوض
بافعال الباري تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد
فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد
والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق

الافعال

الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد
لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام
في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان
ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة
العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش
دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي
عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته
وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى
الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل
تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور
الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة
الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان
لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة
المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله

قوله مدخلا في بعض الافعال
اي بالدوران والترتيب المحض
كالاحراق بالنسبة الى مس النار
لا بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فيه خيالي

قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك
هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة
مع الفعل خيالي

تعالي وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار
ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب وقع
بآلة والخلق لا بآلة والكسب لا يصح انفراد القادر
به والخلق يصح فان قيل قد اثبتم ما نسبتم الي
المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة
ان يجتمع اثنان علي شي وينفرد كل منهما بما
هو له دون الآخر كشركاء القرية او المحلة
وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع
خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما
اذا اضيف امر الي شيء بجهتين مختلفتين كالارض
تكون ملكا لله تعالي بجهة التخليق وللعباد بجهة
ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الي الله
تعالي بجهة الخلق والي العبد بجهة الكسب فان
قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا
لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد

ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة
حميدة وان لم نطلع عليها لعجزنا بأن ما نستقبحه
من الافعال قد يكون له فيها حِكَم ومصالح كما في
خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف
الكاسب قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا
كسبه القبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها
موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن
منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق
المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن
ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب
ليشمل المباح برضا الله تعالى اي ارادته من
غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق
الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضاه
لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر يعني أن الارادة والمشيئة والتقدير

والمحبة
تتعلق بالكل والرضى والامر لا تتعلق الا بالحسن
دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة
وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة
الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله
تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي
علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا
علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد
اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان
قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان
قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر
فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم
والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون
السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان
تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة

علم

عليه لما مر من امتناع بقاء الأعراض فان قيل لو
سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد
الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع
الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك
اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السا بقة
واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد
اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا
مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال
سابقة حتى لا يمكن الفعل بدون ما يحدث من القدرة
فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة
السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما
باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود
الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان
قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح

قوله لما مر من امتناع
بقاء الاعراض فلا نقض بقدرة الله
اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم خيالي

قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ
حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق
داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث
اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ودعوى
المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من
مثل سابق كما ستعرف به خيالي

اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل في الحالة
الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر
لان القايلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان
يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة
حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة
مقرونة بجميع الشرايط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل
في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع
ويجب في الثانية لتمام الشرايط مع ان القدرة
التي هي صفة القادر في الحالين على السوا ومن
هاهنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة
القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فالحق
انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض
فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء

الشيء

الشيء امر محقق زائد عليه وأنه يمتنع قيام العرض
بالعرض وانه يمتنع قيامهما معاً بالمحل ولما استند
القايلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف
حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالايمان
وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت
فلو لم تكن الاستطاعة محققة حينيذ لزم تكليف
العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله
ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على
سلامة الاسباب والالات والجوارح كما
في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة
صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات
ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا
المراد سلامة اسبابه والاته والمكلف كما
يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث

قوله وانه يمتنع قيامهما
اي قيام الشيء وبقاوه معا بالمحل
يعني بعينيهما بسالة فيا التحيز والاقايس جعل
احدهما صفة للآخر اولى من العكس بل
الكاصفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه
ان تابع الشيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا
لا فخصوصية ذاتية بينهما حيالى

بلفظ مجمل دال على الاضافة
وتارة بلفظ مفصل دال عليها
فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل

بقال هو ذو سلامة اسباب الالة لتوكيده لا يشتق
منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة على
وصحة التكليف نعتمد على هذه الاستطاعة التي
هي سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى
الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد
بالمعنى الثاني فلا نسلم لزوم جواز ان يحصل
قبل الفعل سلامة الاسباب والالات وان لم تحصل
حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان
القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رضي الله
عنه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في
التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه
صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها
الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى

انّ في

أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل
الفعل لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون
قبل الإيمان لا محالة فإن أجيب بأن المراد أن
القدرة وإن صلحت للضدين لكنها من حيث
التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه حتى أن ما يلزم
مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل
وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة
به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة
بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل
هو لغو من الكلام فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس
في وسعه سواء كان ممتنعا بنفسه كجمع الضد
أو ممكنا كخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على
أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه
كإيمان الكافر وطاعة الفاجر فلا نزاع في وقوع
التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر

قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام
أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه
وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما
يمكن منه لكن تعلق بعدمه علم الله تعالى أو إرادته
والأولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية
لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة
والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق خيالي

فهذا توجيه ما قيل من تكليف ما لا يطاق [illegible]
واقع عند الأشعري [illegible] ومن لا يقول به [illegible]
من المرتبة [illegible] الإمكان [illegible] العبد [illegible]
وقد [illegible] على الفعل [illegible] الحادثة [illegible]
وغير [illegible] فيكون [illegible]
بهذا الاعتبار [illegible] وهو [illegible] خيالي

الي نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق
عليه لقوله تعالي لا يكلف الله نفسا الا وسعها ه
والامر في قوله تعالي انبئوني باسماء هولاء ه
للتعجيز دون التكليف وقوله تعالي حكاية ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل
هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض
اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء
علي القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح
من الله شي وقد يستدل بقوله تعالي لا يكلف الله
نفسا الا وسعها علي نفي الجواز وتقريره انه لو
كان جايزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة
أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا
لمعني اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالي
وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما
تعلق علم الله تعالي وارادته او اختياره بعدم وقوعه

وجهه

وحلها انا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه لا
يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم
يعرض له الامتناع بالغير والا جاز ان يكون لزوم
المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى أن الله تعالى
لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه
ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه
تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال
والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على
نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال وما يوجد
من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان ه
والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد
بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع
فيه وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك
مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله

تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا
واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال
الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن
الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة
والا فبطريق التوليد ومعناه انه يوجب فعل ما
لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح
فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر
وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله
تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد
بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه
اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما
الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل
القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها
بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله
اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة

قوله اي الوقت المقدر لموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل خيالي

من ان الله

من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل لنا أن
الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير
تردد وبأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون احتجت المعتزلة بالأحاديث
الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه
لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا
ولا دية أو قصاصا إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا
بكسبه والجواب عن الأول أن الله تعالى كان يعلم
أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة
لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين فنسبت هذه
الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها
لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني أن وجوب العقاب
والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه
الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق
جري العادة فإن القتل فعل القاتل كسبا وإن لم

قوله إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فإن قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط خيالي

قوله والجواب عن الأول إلخ يرد عليه أنه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي إلى القول بتعدد الأجل بل الجواب أن تلك الأحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة خيالي

كما قال الفقير الفتى حمزه الناكى

يكن خلقاً والموت قايم بالميت مخلوق لله تعالي
لاصنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا وسبني هذا علي ان الموت
وجودي بدليل قوله تعالي خلق الموت والحياة والاكثرون
علي أنه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد
لا كما زعم الكعبي أن للمقتول اجلين القتل والموت
وأنه لو لم يُقتل لعاش الي اجله الذي هو الموت
ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعياً
هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته
الغريزية وآجالا اخترامية بحسب الافات والامراض
والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالي
الي الحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد
يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذي
به الحيوان لخلوه عن معني الاضافة الي الله تعالي
مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة
الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله

المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به

وذلك لا يكون الا حلالا لكن على الاول ملزمه

ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وعلى الوجهين

ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى

اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى

الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق

الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب

على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى

لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب

والجواب ان ذلك بسوء مباشرته اسبابه

باختياره وكل يستوفي رزق نفسه بعينه

حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا

ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره

رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب

ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما معنى الملك

قوله لزم ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى
اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا
من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره
على انه مستوف بعض ما ساقه ولم يكن بالاحلال
ولا حراما طول حياته

فلا تمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من
يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء ولانه الخالق
وحده وفي التقييد اشارة الى ان ليس الهداية
بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال
عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا
اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى نعم تضاف
الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق السبب
كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى
الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور
في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء
ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب
وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي
مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور

ان الهداية

ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى
المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب
سوآ حصل الاهتدآء او لم يحصل وما هو الاصلح
للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكا
الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ولما كان له منة
على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة
انواع الخيرات لكونها ادآء للواجب ولما كان
امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه
على ابي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره
من الاصلح له ولما كان لسوال العصمة والتوفيق
وكشف الضرآء والبسط في الخصب والرخا معنى
لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب
على الله تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى
بالنسبة الى مصالح العباد شيء اخر اذ قد اتى
بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني

وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من
أن تخفى واكثر من أن تحصى وذلك لقصور
نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس
الغايب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم
في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها
وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت
بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه
بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت
شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ
ليس معناه الا استحقاق تاركه الذم والعقاب
وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن
من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او
جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة
الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار
وعذاب القبر للكافر ولبعض عصاة المؤمنين

خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب
وتنعم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريد
وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار
على اثبات عذاب القبر دون تنعمه بناء على ان
النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة
اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر
اجدر وسوال منكر ونكير وهما ملكان
يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه
وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع
ان للصبيان سوالا وكذا للانبياء عند
البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلايل
السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب

قوله فانه امور ممكنة اخبر بها
الصادق انما قيد بالامكان لان
النقل الوارد في الممتنعات
العقلية يجب تأويله خيالي

اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
منه وقال النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله
الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب
القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن
نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي
محمد صلى الله عليه وسلم قال صلى الله عليه وسلم
اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان
يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر
الحديث وقال صلى الله عليه وسلم القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من النيران
وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير
من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم
يبلغ احادها حد المتواتر وانكر عذاب
القبر بعض المعتزلة والروافض لان

[illegible]

الميت

الميت جماد لاحياة له ولا ادراك فتعذيبه محال
والجواب انه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع
الاجزاء او في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يُدرك ألم
العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم إعادة
الروح الى بدنه ولا أن يتحرك او يضطرب او
يرى اثر العذاب عليه حتى أن الغريق في الماء
او الماكول في بطون الحيوانات او المصلوب
في الهواء يُعذّب وان لم نطلع عليه ومن
تأمل في عجايب ملكه وملكوته وغرايب قدرته
وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن
الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما
هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افردها
بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل
ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل أنها امور
ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب

قوله الميت جماد لاحياة له
جوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك
انه سفسطة واما تعذيب الماكول فبخلق
نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كالدودة
في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ
بلا شعور منا خيالى

والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها

تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث

وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع

اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها حق

لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى

قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك

من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد

وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة

المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد

به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى

يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه

اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او

لم يسم وبهذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان

انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما

ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا

يكون

يكون الآخر معاداً بجميع اجزايه وذلك ان المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل فان
قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس
هو الاول لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة
جرد مرد وأن الجهنمي ضرسه مثل أحد
ومن هاهنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ
فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم
يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد
الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى
مثل هذا البدن بل الادلة قايمة على حقيته
سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله
تعالى والوزن يوميذ الحق والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر

قوله والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل فان قيل يجوز ان يتولد من الغذاء الاصلح للماكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا والعماد في الوقوع الذي للجواب خيالي

قوله وان الجهنمي ضرسه مثل احد والا قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زايد وفيه لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية بحث لان العذاب للروح المتعلق به خيالي

عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال
أعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها
معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب
إنه قد ورد في الحديث أن كتب الاعمال هي التي
توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال
الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة
لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب
العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد
ومعاصيهم يؤتى للمومنين بايمانهم وللكفار
بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى
ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله
فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا
يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب
وانكره المعتزلة زعما منهم أنه عبث والجواب
ما مر والسوال حق لقوله صلى الله عليه وسلم

ان الله

إن الله يدني المومن فيضع عليه كنفه ويستره ها
فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول
نعم اي رب حتى اذا قرره بذنوبه وراي في نفسه
أنه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وأنا اغفرها
لك اليوم فيعطي كتاب حسناته واما الكفار
والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلايق هولاء
الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين
والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
ولقوله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر
وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب
من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السما من يشرب
منها فلا يظمأ بعدها ابدا والاحاديث كثيرة
والصراط حق وهو جسر ممدود على متن
جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره
اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار ونكره

لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
قوله اشارة الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره
لشربه ... الحوض ... قبل ... [illegible]

قوله فانه ... وريحه ... [illegible] فيتلذذ به من يشرب منه فلا يظمأ
قوله يحتمل ان لا يشربه الا من قدر له عدم دخول
النار او لا يعذب بالظما من شربه وان دخل النار

قوله ادق من الشعر واحد من السيف
هذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور خيالي

[illegible]

اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن
فهو تعذيب للمومنين والجواب ان الله تعالى قادر
ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المومنين
حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم
كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد
في الحديث والجنة حق والنار حق لان الايات
والأحاديث في شانهما اشهر من أن تخفى
واكثر من أن تحصى تمسك المنكرون
بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السماء
والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك
او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق
والالتئام وهو باطل قلنا مبني على اصلكم
الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما
اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان
تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة

انهما

انهما انما يخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحوى
واسكانهما الجنة والايات الظاهرة في اعدادهما
مثل أعدت للمتقين اعدت للكافرين اذ لا ضرورة
في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى
تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في
الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار
ولو سلم فقصة ادم تبقى سالمة عن المعارض قالوا
لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة
لقوله تعالى اكلها دايم لكن اللازم باطل لقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء
انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام
بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي
الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي
الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن
يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته

قوله واسكانهما الجنة والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مردود فما قال الاجماع المسلمين وقد يتوهم بانه مردود بقوله تعالى اقلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع

بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود
الواجبي بمنزلة العدم باقيتان لا يفنيان ولا
يفنى أهلهما أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم
مستمر لقوله تعالى في الفريقين خالدين فيها أبدا
وأما ما قيل من أنهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا
لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلا ينافي البقا
بهذا المعنى على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية
على الفنا وذهبت الجهمية إلى أنهما تفنيان ويفنى
أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة
والإجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة
قد اختلفت الروايات فيها روى ابن عمر رضي
الله عنهما أنها تسعة الشرك بالله وقتل النفس
بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف
والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والإلحاد في الحرم وزاد أبو هريرة

رضي

رضي الله عنه اكل الربا وزاد علي رضي الله عنه ها
السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدته مثل
مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد
عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها
العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة
وقال صاحب الكفاية والحق انهما اسمان
اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت
الي ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الي ما
دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هو الكفر
لا تخرج العبد من الايمان خلافا للمعتزلة حيث
زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا
كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بنا علي
ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان
ولا تدخله اي العبد المومن في الكفر خلافا
للخوارج فانهم ذهبوا الي ان مرتكب الكبيرة

قوله انهما اسمان اضافيان لفظا بخلاف
ما هو ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم والتوجيه ما يجيء من ان المراد
بالكبائر ضروب انواع الكفر حاشية

اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة
المراد هاهنا الكبيرة التي
هي غير الكفر

بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان
والكفر لنا وجوه الاول ما سيجي من ان حقيقة
الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المومن
عن الايمان الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة
لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا
اذا اقترن به خوف العقاب ورجا العفو والعزم
على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب
ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة
للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية
كالسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات
والتلفظ بكلمة الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة
انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا
كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير
المقر المصدق كافرا بشي من افعال الكفر والفاظه

[illegible]

مالم

ما لم يتحقق منه التكذيب او الترك الثاني الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المومن علي العاصي كقوله تعالي يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلي وقوله تعالي يا ايها الذين امنوا توبوا الي الله توبة نصوحا وقوله وان طآيفتان من المومنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة الثالث اجتماع الامة من عصر النبي صلي الله عليه وسلم الي يومنا هذا بالصلاة علي من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعا والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكباير بعد الاتفاق علي ان ذلك لا يجوز لغير المومن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم علي ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مومن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري رحمه الله فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا

هو فاسق وليس بمومن ولا كافر ولا منافق والجواب

ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف

من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني

انه ليس بمومن لقوله تعالى افمن كان مومنا كمن كان

فاسقا جعل المومن مقابلا للفاسق وقوله صلى

الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن لا

ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا

لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه

في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الاية

هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد

على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل

الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مومن حتى

قال صلى الله عليه وسلم لابي ذر لما بالغ في السوال وان

زنا وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج

بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى

له على رغم انف ابي ذر رغم الانف وصوله الى الرغام

بالفتح وهو التراب ويفهم منه ذل صاحبه يقال فعلته على

رغم انفه اي على خلاف مراده لاجراء ذلاله والجار

في الحديث متعلق بمحذوف اي قلت هذا على رغم انفه خيالي

ومن لم يحكم

ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون

وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون

وكقوله صلى الله عليه وسلم من ترك صلاة متعمدا فقد

كفر وفي ان العذاب مختص لقوله تعالى ان العذاب

على من كذب وتولى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب

وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الجميع

ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص

القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع

منعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما

انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله تعالى لا يغفر

ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه

هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا

وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع

عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن

والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة

قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا خيالي

قوله لا يحتمل الاباحة قطعا فانها قضية الحكمة نعم يرد ان يمنع كون التفرقة مقتضى الحكمة بجواز ان يكون عدم التفرقة مقتضى الحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه اخر غير تعذيبه المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكلام ... خيالي

اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر
يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن
العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب
جزاء الابد وهذا خلاف ساير الذنوب ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير مع التوبة او بدونها
خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة
على ثبوته والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة
والمعتزلة يخصصونها بالصغاير او بالكباير المقرونة
بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الاحاديث الواردة
في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما
تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
في العفو فتخصص المذنب المغفور عن عمومات
الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز
من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل
للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي

والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذ

ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي

حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو

لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف

والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية

من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل احد

وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء

اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله

تعالى ويغفر والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة

الى غير ذلك من الايات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة

الى انه اذا اجتنب الكباير لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع

عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية

على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه

نكفر عنكم سياتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة

هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر

قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلا اثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الكلام لا يكره فتامل حيالي

قوله اجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر حاصله ان التكفير مقيد بالمشية اذ المراد بالكباير انواع الكفر او اشخاصها ومغفرة ما عدى الكفر غير متعينة بالاجماع وكون لفظ الكبيرة على الكفر لبيان التقييد بلا دليل والتعليق بلا فايدة لانه يجوز مغفرة الصغاير بدونه خيالي

وان كان الكل ملة واحدة في الحكم والي افراده القايمة
بافراد المخاطبين علي ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع
بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور
فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المواخذة علي الذنب
يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ويتعلق
به قوله اذا لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه
من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تؤول النصوص
الدالة علي تخليد العصاة في النار وعلي سلب الايمان منهم
والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكباير
بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني علي ما
سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة
اولي وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالي واستغفر
لذنبك وللمومنين والمومنات وقوله تعالي فما تنفعهم
شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل علي

ثبوت

ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن
الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم
معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم
لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم
بالكافر يدل على نفيه عمن عداه حتى يرد عليه انه
انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله
صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة
المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها
على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه
يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان
اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب
والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر
مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة والشفاعة لزيادة الثواب

وكلاهما فاسد اما الاول فلان التايب ومرتكب
الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب
عندهم فلا معني للعفو واما الثاني فلان النصوص
دالة علي الشفاعة بمعني طلب العفو عن الجناية واهل
الكباير من المومنين لا يخلدون في النار وان ماتوا
من غير توبة لقوله تعالي فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يري جزاءه
قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين
الخروج من النار ولقوله تعالي وعد الله المومنين
والمومنات جنات وقوله تعالي ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الي غير ذلك
من النصوص الدالة علي كون المومنين من اهل الجنة
مع ما سبق من الادلة القاطعة علي ان العبد لا يخرج
بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم
العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم

الجنايات

الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر
الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل
النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا
توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب
الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين
احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي
استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة
والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى
الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل
منه والعذاب عدل منه فان شاء عفا عنه وان شاء
عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة
على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله

قوله منفعة خالصة قالوا الا الخلوص
لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز
الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه
غير مفيد ههنا خيالي

تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن
لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود
وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب
ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم
سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم
الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق اي
اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من
الامن كان حقيقة آمن به امنه التكذيب والمخالفة
يعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن
لنا اي مصدق وبالباء كما في قوله صلى الله عليه وسلم
الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق وليس
حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق
الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان
وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح

صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذي
يعبّر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال في اوايل علم الميزان العلم
اما تصور واما تصديق وصرح بذلك رئيسهم ابن سينا
فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق
اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات
التكذيب والانكار كما لو فرضنا احدا صدق بجميع ما
جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقر به وعمل ومع ذلك
شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار
نجعله كافرا لما انه صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة
التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت
يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المورودة
في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء
من عند الله تعالى اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم

قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا قلت يلزمه ان يندرج يقين السوفسطائية ونحوه في التصور وانه باطل بالضرورة اذ لا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائية بل ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد وكذا الكلبوي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه خيالي

قوله

بالقلب في جميع ما عُلم بالضرورة ومجيئه به من عند
الله اجمالا وانه كافٍ في الخروج عن عهدة الايمان
ولا ينحط عن درجة الايمان التفصيلي فالمشرك
المصدّق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مومنا
الا بحسب اللغة دون الشرع لإخلاله بالتوحيد واليه
اشار بقوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في
حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة
النوم والغفلة قلنا التصديق باقٍ في القلب والذهول
انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي
لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المومن
اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ ما هو
علامة التكذيب وهذا الذي ذكره من ان الايمان هو
التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار

الامام

الامام شمس الايمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين
الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطني لا بد له من علامة
فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن عند الله تعالى
وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم
يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ
ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال
الله تعالى اوليك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه
مطمين بالايمان وقال تعالى ولما يدخل الايمان في
قلوبكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك
وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت
قلبه فان قيل نعم الايمان هو التصديق لكن اهل
اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي
صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يقنعون من المومن
بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفساد

قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام باللسان ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره خيالي

قوله والنصوص معاضدة لذلك [illegible] على ان محل الايمان هو القلب [illegible] الاقرار جزء منه واما التصديق [illegible] فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق [illegible] في الشرع [illegible] الخطاب بالايمان [illegible] الاصل [illegible] يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لا نزاع في ان الايمان من المنقولات الشرعية [illegible] المتعلق [illegible] اللغوي [illegible] هلا شققت عن قلبه [illegible] خيالي

قوله لا يبعد قوة منع [illegible] تقول لا يبعد ان يقال معناه الا التصديق باللسان ولا يخفى انه ايمانهم اذا عندهم هو فعل اللسان [illegible] ثم اليه عدم النقل في الشرع فيعود عليه النصوص المعاضدة خيالي

عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق
عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى
او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل
اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق
للنبي صلى الله عليه وسلم مومن ولهذا صح نفي الايمان
عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين
وقال الله تعالى قالت الأعراب امنا قل لم تومنوا ولكن
قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه
انه يسمى مومنا لغة وتجري عليه احكام الايمان ظاهرا
وانما النزاع في كونه مومنا فيما بينه وبين الله تعالى
والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون
بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر
المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان
وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد

الاقرار

الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر
ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما
زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المحدثين
والمتكلمين والفقها أن الايمان تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله
فاما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها والا يمان
لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال
غير داخلة في الايمان لما مر أن حقيقة الايمان هو
التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف
الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي
المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد
ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله
تعالى فمن يعمل من الصالحات وهو مومن مع القطع
بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع شرط الشي

قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة فاما ما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فمتاول بجعله خارجا لاعتبار خطابي ولنوع بالظاهرة جاري

قوله لامتناع شرط الشي بنفسه لا جزء الشرط ايضا منه خالى

بنفسه و ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض
الاعمال كما في قوله تعالي وان طايفتان من المومنين
اقتتلوا علي ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون
ركنه ولا يخفي ان هذه الوجوه انما تقوم حجة علي من
جعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان
تاركها لا يكون مومنا كما هو راي المعتزلة لا علي
من ذهب الي انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج
تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي
رحمه الله وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها
فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا
تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي
الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه
زيادة ولا نقصان حتي ان من حصل له حقيقة التصديق
فسوا اتي بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق
علي حاله لا تغير فيه اصلا والايات الدالة علي زيادة

الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا
امنوا في الجملة ثم ياتي فرض بعد فرض فكانوا يومنون
بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما
يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله
عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرا يض
ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا
ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكره من
ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف
باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان
زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر
لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة
في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة
ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد

قوله ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد
بحسب الكثرة متعلقاته من حيث انها يجب الايمان
لكثرة ثابت بحسب ذواتها واكمل خيالي

قوله وحاصله هو انه يزداد بزيادة الزمان نقل عن امام الحرمين ... على التصديق غير التصديق ... خيالي

قوله وفيه نظر لان حصول المثل وعدم
قد يدفع بان المراد بزيادة اعداد حصلت
البقاء لا ينافي في ذلك خيالي

بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال
من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا
قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان
وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل
الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن
تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم
ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي
هاهنا بحث اخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى
أن الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان
اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم
التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا
وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة
الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها

يبحث

ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام
بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما
علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار
المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكر
بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير
اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل
لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية
دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة
بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي
ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان
والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات
والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة

الاسباب وصرف النظر و رفع الموانع ونحو ذلك وبهذا
الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد
بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون
بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة
بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه حينئذ يحصل
المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن
وليس الايمان والتصديق سواء في ذلك وحصوله
للكفار المعاندين والمستكبرين ممنوع وعلى تقدير
الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب
والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام
هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان
وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويويده قوله تعالى
فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم

قوله وبالجملة الخ تصوير للمدعى يعني ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الاخر وهو اعم من الترادف والتساوي ويثبت بكل منهما كما لا يخفى

على احد

على احد بانه مومن وليس بمسلم او مسلم وليس بمومن ولا
معنى لوحدتهما سوا هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا
عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الاخر لا الاتحاد
بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق
الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه وذلك لا يتحقق الا
بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا
يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم
يسلم او اسلم ولم يومن فان اثبت لاحدهما حكما ما
ليس بثابت للاخر ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح
في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام
المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الاية
بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة
التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان
فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا

قوله فيما اخبر من اوامره اي فيما اخبر وكان تقول الامر بالشي يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا خيالي

قوله وهو في الاية بمعنى انقياد الظاهر والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا امنا خيالي

قوله فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام الخ هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في المطلوب اعني الاتحاد وقد يقال اذ شرط في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سوالا على المشايخ وليس بشي لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام خيالي

اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وتقيم الصلاة
وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق
القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك
كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا اتدرون ما الايمان
بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا
اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء
الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما
قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان
يقول انا مومن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول
انا مومن ان شا الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة
وان كان للتادب واحالة الامور الى مشية الله تعالى
او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك

بذكر الله

بذكر الله تعالى او للتبري عن تزكية نفسه والاعجاب
بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم الشك ولهذا قال
ولا ينبغي دون ان يقول ولا يجوز لانه اذا لم يكن
للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من
السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك
انا شاب ان شا الله تعالى لان الشباب ليس من افعاله
المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل
ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل
قولك انا زاهد متق ان شا الله تعالى وذهب بعض
المحققين الى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل
للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي
المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المومنون حقا لهم
مغفرة واجر عظيم انما هو في مشيئة الله ولما نقل عن
بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مومن ان شا الله

قوله وذهب بعض المحققين الخ
حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر حفي له
معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند
الجزم بحصوله لا أمن من ان يشوبه شيء من منافيات
النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا
قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع حيادي

بناء علي ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتي ان المومن السعيد من مات علي الايمان وان
كان طول عمره علي الكفر والعصيان والكافر الشقي من
مات علي الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره
علي التصديق والطاعة علي ما اشير اليه بقوله
تعالي في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله صلي
الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه اشار الي ابطال ذلك بقوله
والسعيد قد يشقي بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله
والشقي قد يسعد بان يومن بعد الكفر والتغير
يكون علي السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء
وهما من صفات الله تعالي لما ان الاسعاد تكوين
السعادة والاشقا تكوين الشقاوة ولا تغير علي الله
تعالي ولا علي صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا
للحوادث والحق انه لا خلاف في المعني لانه ان اريد

قوله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر [illegible]

ما تترتب

ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى
لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول
ومن فوض الى المشيئة اراد الثاني وفي ارسال الرسل
جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد
بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح
عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا
والاخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب
حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة
الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى
بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم
والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة
ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم
اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته
وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال قد ارسل
الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان

قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه
اي ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة
لاشتماله احد الطريقين مع قربه وامنه ويرد
عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح
والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه خيالي

والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان
بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان
كان فبانظار دقيقة لا تتيسر الا لواحد بعد واحد
ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين
فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب
وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز
عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال
بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق
الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات
لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث لو اشتغل الانسان
بها لتعطلت اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته
ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبياء بالمعجزات
الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر

بخلاف العادة علي يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
علي وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا
التاييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق
في دعوي الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة
يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله
تعالي يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان
عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعي
احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم
ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك
ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي
بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه
فان الامكان الذاتي بمعني التجويز العقلي لا ينافي
حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب
ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ها هنا يحصل العلم
بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى
او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب
الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري
الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه
لو قدر عدمها لم يلزمه محال واول الانبياء ادم واخرهم
محمد عليهما السلام اما نبوة ادم عليه السلام فبالكتاب
الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه
نبي اخر فهو بالوحي مختص لا غيره وكذا السنة والاجماع
فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلانه ادعى النبوة
واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر
واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر
كلام الله وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا
عن معارضة اقصر سورة مع تهالكهم على ذلك
حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف

الى المقارعة

الي المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر
الدواعي الإتيان بشيء مما بدا نيه فدل ذلك قطعا
علي أنه من عند الله تعالي وعلم به صدق
دعوي النبي علما عاديا لا يقدح فيه شيء من
الاحتمالات العقلية علي ما هو شان ساير العلوم
العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة
للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة
حد التواتر وان كانت تفاصيلها احادا كشجاعة
علي رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في
كتب السير وقد استدل ارباب البصاير علي
نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله
قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه
العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم
الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالي في جميع الاحوال
وثباته علي حاله لدي الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه

قوله وقد استدل ارباب البصاير مبني
الاستدلال علي معني النبوة واظهار المعجزة علي
التعيين او الاجمال ومبني الاستدلال الثاني علي
انه مكمل بالفتح علي وجه لا يتصور في غير النبي
ومبني الثالث علي انه مكمل بالكسر علي ذلك الوجه
ايضا ولم يوجد في هذين الوجهين ملاحظة
التحدي واظهار المعجزة خيالي

مع شدة عداوتهم وحرصهم علي الطعن فيه مطعنا
ولا الي القدح فيه سبيلا فاذا العقل يجزم بامتناع
اجتماع هذه الامور في غير الانبيا وان يجمع الله
هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه
ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه علي ساير
الاديان وينصره علي اعدايه ويحيي آثاره بعد موته
الي يوم القيامة وثانيهما انه ادعي ذلك الامر العظيم
بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين
لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع
واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في
الفضايل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان
والعمل الصالح واظهر الله تعالي دينه علي الدين
كله كما وعده ولا معني للنبوة والرسالة سوي
ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالي
المنزل عليه علي انه خاتم النبيين وانه مبعوث الي

كافة

كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر
الانبيآ وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض
النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه
السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه
وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي
ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم
ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد
روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد الانبيآء فقال مائة
الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مايتا الف
واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر في
التسمية على عدد فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في
ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر

قوله يتابع محمدا عليه السلام وما روي
من ان عيسى يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار
ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في
شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية
هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء حينئذ
من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل
انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب
المؤلفة قلوبهم خيالي

عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو منهم
ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد علي
تقديراشتماله علي جميع الشرايط المذكورة في اصول
الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل علي اختلاف رواية فكان القول
بموجبه مما يفضي الي مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان
بعض الانبيا لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل الوقوع
وهو ان عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبيآ
بناء علي ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا
يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين
مبلغين عن الله تعالي لان هذا معني النبوة والرسالة
صادقين ناصحين له لئلا تبطل فايدة البعثة والرسا
وفي هذا اشارة الي ان الانبيا معصومون عن الكذب
خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد
الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين

وفي عصمتهم

وفي عصمتهم عن ساير الذنوب تفصيلٌ وهو انهم
معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع
وكذا عن تعمد الكباير عند الجمهور خلافا للحشوية
وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل
واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغاير فتجوز
عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز سهوا
بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه وهذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل
على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى
امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة
كعهر الامهات والفجور والصغاير الدالة على الخسة
ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي
وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقيةً اذا

قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ خيالي

قوله او العقل وهو مذهب المعتزلة فانهم قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوت الاستصلاح والغرض من البعثة وكذا الكلام في الصغائر والصدور خيالي

قوله اظهار الكفر تقية اي خوفا لان اظهار الاسلام القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى صلى الله عليهما وسلم في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله خيالي

تقرر هذا فما نقل عن الانبيا مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول علي ترك الاولي او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة ٥

وافضل الانبياء محمد عليه السلام لقوله تعالي كنتم خير امة الاية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد ادم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل علي كونه افضل من آدم بل من اولاد ادم والملايكة عباد الله تعالي العاملون بامره علي ما دل عليه قوله تعالي لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون لا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد

بذلك

بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاوثان
انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراطي في شانهم
كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم يرتكب
الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط ه
وتقصير في حالهم فان قيل ابليس قد كفر ابليس
وكان من الملايكة بدليل صحة استثنايه منهم
قلت بل كان من الجن ففسق عن امر ربه
لكنه لما كان في صفة الملايكة في باب العبادة
ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا
فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما
هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر
عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو
على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة
السهو وكانا يعظان الناس ويقولان انما
نحن فتنة فلا تكفر في تعليم السحر بل في

قوله بدليل صحة استثنايه اذ الاصل في
الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج في الملايكة
لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن
امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى يتضمن
امر الادنى بلا مرية حيالي

قوله صح استثناؤه منهم
تغليبا فحينئذ يكون الامر بالسجدة
لجماعة منهم ابليس وعبر عنهم بالملايكة
تغليبا حيالي

[illegible]

اعتقاده والعمل به ولله عز وجل كتب سماوية
انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده
ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما
التعدد والتفاوت في النظم المقرو المسموع
وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القران ثم
التورية والانجيل والزبور كما ان القران
كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار
القراة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور
افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل
ان قراته افضل لما انه انفع او ذكر الله فيه
اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقران تلاوتها
وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول
الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه
الى السماء ثم الى ما شاء الله من العلى حق اي
ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا

قوله اي ثابت بالخبر المشهور
يفهم منه ان المعراج من السماء
ايضا مشهور وما ثبت بطريق
الاحاد هو خصوصية ما اليه من
الجنة وغيرها خيالي

وانكاره

وانكاره وادعا استحالته انما ينبني علي اصول
الفلاسفة والا فالخرق علي السموات جايز
والاجسام متماثلة يصح علي كل ما يصح علي الاخر
والله تعالي قادر علي الممكنات كلها فقوله
في اليقظة اشارة الي الرد علي من زعم ان
المعراج كان في المنام علي ما روي عن معاوية
انه سيل عن المعراج فقال كانت رويا صالحة
وروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت
ما فقد جسد محمد ليلة المعراج وقد قال الله
تعالي فما جعلنا الرويا التي اريناك الا فتنة
للناس واجيب بان المراد الرويا بالعين
والمعني ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه
وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه
اشارة الي الرد علي من زعم انه كان للروح فقط
ولا يخفي ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما

قوله واجيب بان المراد الرويا بالعين
وقد يجاب ايضا بان المراد رويا [illegible] الكفار
في غزوة بدر وقيل هي رويا انه سيدخل مكة
وقيل سماها رويا علي قول المكذبين نحو قوله
تعالي اين شركايي

قوله ما فقد جسده والاولي ان يجاب بان المعراج كان [illegible]

ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية
الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب
ذلك وقوله الي السما اشارة الي الرد علي من
زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الي بيت
المقدس علي ما نطق به الكتاب وقوله ثم الي
ما شا الله اشارة الي اختلاف اقوال السلف فقيل
الي الجنة وقيل الي العرش وقيل الي فوق العرش
وقيل الي اطراف العالم فالاسراء وهو من المسجد
الحرام الي بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب
والمعراج من الارض الي السماء مشهور ومن السما
الي الجنة او العرش او غير ذلك احاد ثم الصحيح
انه صلي الله عليه وسلم انما راي ربه بفواده
لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو
العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب
علي الطاعات المجتنب المعاصي المعرض عن الانهماك

في اللذات

في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر
خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى
النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل
الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى
النبوة يكون معجزة والدليل على تحقيق الكرامة
ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا
يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت
التفاصيل احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها
من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام
وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز
ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى
تفصيل بعض جزئياتها المستبعد جدا فقال
فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من
قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب
سليمان عليه السلام وهو بعد المسافة وظهور

هو آصف بن برخيا على الاشهر
بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف

تحقيقه [illegible] الكرامة [illegible] فافهم
[illegible] لا يستحق [illegible] الاعوان نصرته
[illegible] المسلمين [illegible]
وقد تظهر الخوارق من [illegible] وتسمى معونة وفيه تطويل لا حاجة اليه
من الجن والملائكة [illegible] واهانة
وكرامة ومعونة
والارهاص والاستدراج

قوله وايضا الكتاب ناطق الخ ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى صلى الله عليه وسلم والثاني معجزة لسليمان صلى الله عليه وسلم او معجزة لزكريا صلى الله عليه وسلم قلنا نحن لا ندعي الظهور خارق عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها [illegible] بتسميته ارهاصا ومعجزة لنبي هو من امته وسياق [illegible] يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة والقصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سال بقوله تعالى انى لك هذا [illegible] شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده على ان السؤال لزكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم [illegible]

الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق
مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت
هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير
من الاولياء وفي الهوا كما نقل عن جعفر بن ابي
طالب رحمه الله ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام
الجماد والعجما وغير ذلك من الاشيا مثل روية
عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة
جيشه بنهاوند حتى قال لامير الجيش يا سارية
الجبل الجبل تحذيرا له من ورا الجبل ومكر
العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد
المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم وامثال
هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة
المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق
العادات من الاوليا لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز

النبي

النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون
ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي معجزة
للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته
لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون
وليا الا وان يكون محقا في ديانته والاقراره
بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في
اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال
بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر
ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة
هو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهرت من
قبله او قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة
لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله
فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده
اظهار خوارق العادة ومن حكمه قطعا بموجب
المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا

والاحسن ان يقال بعد الانبيا لكنه اراد البعدية
الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من
تخصيص عيسى عليه الصلاة والسلام اذ لو اريد كل بشر
يوجد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم انتقض بعيسى
عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد
التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود
على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين
ومن بعدهم ولو اريد كل بشر انتقض بعيسى
عليه السلام ابو بكر الصديق الذي صدق النبي
صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج
بلا تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق
والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان
ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه
رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم
ولما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها

ثم علي

ثم علي المرتضى رضي الله عنهم من عباد الله وخاص
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا
السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك
لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلايل الجانبين
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء
من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من
الواجبات وكان السلف متوقفين في تفضيل
عثمان رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات
السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين
والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب
فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو
العقول من الفضايل فلا وخلافتهم اي نيابتهم
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين بحيث
يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا
يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

قوله على هذا وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة فقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الاخر الى التوقف فيما بينهما خيالي

قوله فللتوقف جهة لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة الفضايل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر وتحقق على ما يدل على اتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات ووفور فضايله مناقبه خيالي

لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم
وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول
الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة
واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة على الخلافة
الى ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه
علي رضي الله عنه على رؤوس الاشهاد بعد توقف
كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه
الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية
ولاحتج عليه لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة
وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص
الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما أيس من
حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده
لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها
للناس وامرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا

[illegible]

حتى

حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها
وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته
ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى
بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم
ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف
ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه
بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره
وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد
رضي الله عنه وترك الامر مهملا فاجتمع المهاجرون
والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول
الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم
بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم
يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد
وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة

قوله لم يكن بل عن خطاء في الاجتهاد فان معاوية واحزابه
بغوا على طاعته مع اعتقادهم بانه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة
منه بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه حاشية

في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص
في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من
الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلاثون
سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله صلى الله عليه
وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير
ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي الله عنه على
راس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء
بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد
من الامة كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية
وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل
المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها
قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب
الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى

او على

او علي الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب
علي الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم
يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة
قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة رسول الله صلى
الله عليه وسلم نصب الامام حتى قدموه على الدفن
وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات
الشرعية تتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون
لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة
حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع
الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة
على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين
لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من
الامور التي لا يتولاها احاد الامة فان قيل لم

قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف
امام زمانه الحديث فان وجوب المعرفة يقتضي
وجوب الحصول وهذه الادلة بمطلق الوجوب
واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا
فبطلان قاعدة الوجوب على الله والحسن والقبح
العقليين وايضا لو وجب على الله لما خلا الزمان
عن الامام والخليفة وميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة
ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة اهل الجاهلية
وخصلتهم وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي
صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس
اماما وذلك بالنبوة خيالي

لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين
يجب نصب من له الرآسة العامة قلنا لانه يؤدي
الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر
الدين والدنيا كما شاهدنا في زماننا هذا فان
قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما
كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك
كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بذلك بعض
النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين وهو
المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى
ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون
الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام
فتعصي الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية
قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم
فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء
على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده

للقوم

للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا
يقولون بخلافة الايمة الثلاثة دون امامتهم
واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي
ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح
ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من
اعين الناس خوفا من الاعدا وما للظلمة من الاستيلا
منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع موادّ
الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد
كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان
الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين
ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي المرتضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه
علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد

القايم المنتظر المهدي وقد اختفي خوفا من اعدايه
وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما مليت
جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه
كعيسي والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير
بان اختفاء الامام وعدمه سوآء في عدم حصول
الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه
من الاعداء لا يوجب الاختفا بحيث لا يوجد منه
الا الاسم بل غاية الامران يوجب اخفاء دعوي
الامامة كما في حق ابايه الذين كانوا ظاهرين
علي الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد
الزمان واختلاف الآرآء واستيلاء الظلمة احتياج
الناس الي الامام اشد وانقيادهم له اسهل ويكون
من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم
واولاد علي رضي الله عنه يعني يشترط ان يكون
الامام قرشيا لقوله عليه السلام الايمة من قريش

وهذا

وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر
رضي الله عنه محتجا به علي الانصار لم ينكره احد
فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض
المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا وعلويا
لما ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان
كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر
ابن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول
الله صلي الله عليه وسلم فانه عليه السلام محمد بن عبد
الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي
ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن
فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن
مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن
عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان
العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي

لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب
ابن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن
عبد العزي بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح
ابن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن
ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف
ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل
علي امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا
الاشتراط هو المحتاج الي الدليل واما في عدم الاشتراط
فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله
تعالي لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم
فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم
من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم
التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون
ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله في العبد
الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معني قولهم

[illegible]

قوله فغير

هي لطف

هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره
عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا
قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل
المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية
في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور
الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه
بترك الذنب ولما كان مثابا ولا ان يكون افضل
اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول
الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة
ومقاصدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا
اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة
الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى
بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض
فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة
مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا

قوله لا تزيل المحنة اي التكليف سمي بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا خيالي

قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ وقيل ايضا بان معنى جعل الامامة شورى اذ يتشاوروا ويتفقوا وينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال اصلا خيالي

غير الجايز هو نصب امامين مستقلين تجب طاعة
كل منهما علي الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال
احكام متضادة واما في الشوري فالكل بمنزلة امام
واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة
الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل
الله للكافرين علي المومنين سبيلا والعبد مشغول
بخدمة المولي مستحقر في اعين الناس والنسا ناقصات
عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير
الامور والتصرف في مصالح الجمهور سايسا اي
مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته
ومعاونة باسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله
وكفايته وشجاعته علي تنفيذ الاحكام وحفظ
حدود الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم
اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب
الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة

الله تعا

الله تعالى والجور اي الظلم على عباد الله تعالى لانه
قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الايمة والامراء بعد
الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم
ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج
عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء
فبقاء اولى وعن الشافعي رضي الله عنه ان الامام ينعزل
بالفسق والجور وكذا كل قاضي وامير واصل
المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند
الشافعي رضي الله عنه لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر
لغيره وعند ابي حنيفة هو من اهل الولاية حتى يصح
للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور
في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف
الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره
اثارة للفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي
رواية عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق

قوله ولان العصمة ليست بشرط
ابتداء يرد عليه ان اريد بالعصمة ملكة
الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا
يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق
نعدم اشتراطه ابتداء مسلم قالوا يشترط
العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر
الدين ولا يوثق باوامره خيالي

وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداءً يصح
ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد
اعتمد عدالته فلم يرض بقضايه بدونها وفي فتاوي
قاضي خان اجمعوا علي انه اذا ارتشي لا ينفذ قضاوه
فيما ارتشي وانه اذا اخذ القضا بالرشوة لا يصير
قاضيا ولو قضي لا ينفذ قضاوه ويجوز الصلاة
خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر
وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة
واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض
السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع فمحمول
علي الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق
والمبتدع هذا اذا لم يود الفسق او البدعة الي حد
الكفر واما اذا ادي فلا كلام في عدم جواز الصلاة
ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مومن لكنهم
يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم

عدم الكفر

عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق
والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا
مات على الايمان للاجماع ولقوله صلى الله عليه وسلم
صلوا على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال
هذه المسايل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها
في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك
واجب وهذا من الاصول فجميع مسايل الفقه كذلك
قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث
الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة
على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة
حاول التنبيه على نبذ من المسايل التي يتميز بها
اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة
او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع
والاهوا سوا كانت المسايل من فروع الفقه او غيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقايد ونكف عن ذكر

قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد الكـ
اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه وفروعه
لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومال
اهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي الى رفض
كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح في
الخلفاء الراشدين الحقت تلك المباحث [illegible] بالكلام وادرجت
في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للايمة المهديين عن
مطاعن المبتدعين خيالي

الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في
مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه
السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ولقوله اكرموا
اصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله
الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان
ياخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي
والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث
صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات
فله محامل وتاويلات فسبهم والطعن فيهم ان
كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف
عايشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة

لم ينقل

لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الراسخين
جواز اللعن علي معاوية واتباعه لان غاية امرهم
البغي والخروج علي الامام وهو لا يوجب اللعن وانما
اختلفوا في يزيد بن معاوية حتي ذكر في الخلاصة
وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه ولا علي الحجاج لان
النبي صلي الله عليه وسلم نهي عن لعن المصلين ومن كان
من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي صلي الله عليه وسلم
لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس
ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه
كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا
علي جواز اللعن علي من قتله او امر به او اجازه ورضي
به والحق ان رضي يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه
واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي صلي
الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيله احادا
فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه

قوله فلما انه يعلم من احوال الخ
هذا انما يتم في خصوص صيانات الاشتهى واما
في الطوايف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب
الخمر والخروج على السروح فلا بل ترتب اللعن على
الوصف يدل على انه المناط خيالي

وعلي انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة الذين

بشرهم النبي عليه السلام بالجنة حيث قال صلي الله عليه

وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة

وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد

الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في

الجنة وسعيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا

والحسن والحسين

نشهد بالجنة لفاطمة رضي الله عنهم لما ورد في الحديث

الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن

والحسين سيدا شباب اهل الجنة وساير الصحابة

لا يذكرون الا بخير ويرجي لهم اكثر مما يرجي لغيرهم

من المومنين من اهل الجنة ولا نكفر احدا من اهل

النار ونري المسح علي الخفين في السفر وفي الحضر

لانه وان كان زيادة علي الكتاب لكنه بالخبر المشهور

وسيل علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح علي

الخفين فقال جعل رسول الله صلي الله عليه وسلم

ابن زيد

صح

ثلاثة

ثلاثة ايام وليا ليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم
وروي ابو بكرة عن رسول الله صلي الله عليه وسلم
انه قال ارخص للمسافر ثلاثة ايام وليا ليهن وللمقيم
يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال
الحسن البصري رضي الله عنه ادركت سبعين نفرا
من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح علي الخفين
ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ما قلت بالمسح
حتي جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف
الكفر علي من لا يري المسح علي الخفين لان الاثار التي
جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لم ير
المسح علي الخفين فهو من اهل البدعة حتي سئل انس
ابن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة فقال
ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح علي
الخفين ولا تحرم نبيذ الجر هو ان ينبذ تمر او
زبيب في الما فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه

لدغ كما للفقاع وكانه نهي عن ذلك في بدء الاسلام
لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من
قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا
بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة
قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة
ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبيا معصومون
مامونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي
ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد
الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل
عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل
من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان
مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع
بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي
الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام بالغا عاقلا
الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات

[illegible]

الواردة

الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين علي ذلك
وذهب بعض المباحيين الي ان العبد اذا بلغ غاية
المحبة وصفا قلبه واختار الايمان علي الكفر من غير
نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار
بارتكاب الكباير وبعضهم الي انه تسقط عنه
العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكر
وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة
والايمان هم الانبيا خصوصا حبيب الله مع
ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله
عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب
فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر
والنصوص من الكتاب والسنة تحمل علي ظواهرها
ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الايات التي
تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك
لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه لانا نقول

قوله فمعناه انه عصمه من الذنوب
او معناه انه وفقه للتوبة بعد الصغاير والكباير
منها الذنب لكن للذنب حينئذ ضرر ما

قوله لا يقال هذه ليست من النص اعلم
ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ
فمحكم والا فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان
سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر فاذا
خفي فان خفي لعارض فخفي فان خفي لنفسه
وادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك
اصلا فمتشابه خيالي

المراد بالنص هاهنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر
والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف
والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها
اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم
ان النصوص ليست على ظاهرها بل لها معان باطنية
لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة
بالكلية إلحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال
والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه
السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما يذهب
اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها
ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف
على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين
الظواهر فهو من كمال الايمان ومحض العرفان
ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها
النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الا

مثلا

مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله
ثم قذف عايشة بالزنا كفر واستحلال المعصية
صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها
معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق
والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات
التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر
في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا
فان كانت حرمته لعينه وقد ثبتت بدليل
قطعي يكفر والا فلا بان تكون حرمته لغيره
او ثبتت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق
بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما
قد علم في دين النبي تحريمه كنكاح ذوي
المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم
او خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه
الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل

قوله اذا ثبت كونها معصية
بدليل قطعي ولم يكن المستحل متأولا
في غير ضروريات الدين كتأويل الفلاسفة
دلائل حدوث العالم ونحوه والا فلا يكفرهم
هنا في غير الاجماع القطعي متفق
عليه واما القول بتكفيره ففيه خلاف خيالي

شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال للحرام
هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر
و لو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون
صوم رمضان فرضا لما شق عليه لا يكفر بخلاف
ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق
فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان
موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة
فقد اراد ان يحكم بما ليس بحكمة وهذا جهل منه
بربه وذكر الامام السرخسي رحمه الله في كتاب
الحيض انه لو استحل وطئ امراته الحايض يكفر
وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر
وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامراته
لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا
يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره
او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى

ان لا

ان لا يكون نبي من الانبياء علي قصد استخفاف

او عداوة وكذا لو ضحك علي وجه الرضي ممن تكلم

بالكفر وكذا لو جلس علي مكان مرتفع وحوله

جماعة يسئلونه مسايل ويضحكون ويضربونه بالو سايد

يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله

او عزم علي ان يامره بكفر وكذا لو افتي لامرأة بالكفر

لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر

او الزنا بسم الله وكذا اذا صلي لغير القبلة او بغير

طهارة متعمدا يكفر وان صادف ذلك القبلة وكذا

لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الي غير ذلك

من الفروع واليأس من الله تعالي كفر لانه لا ييأس

من روح الله الا القوم الكافرون والأمن من مكر

الله كفر اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون

فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله

تعالي وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالي

قلنا فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس اي علي تقدير يكون الجازم عاصيا وقس عليه قوله أمن حياتي

فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه
اما آمن او آيس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر
احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بياس ولا أمن لانه
على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله للتوبة والعمل
الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان يخذله الله فيكتسب
المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي
اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة
الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا نسلم ان
اعتقاد استحقاقه النار يستلزم الياس وان اعتقاد
عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال
بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين
قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر
من قال بخلق القران او استحالة الرؤية او سب
الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل وتصديق
الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر لقوله عليه السلام

من اتى

من اتي كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل علي محمد
والكاهن هو الذي يخبر عن الكواين في مستقبل الزمان
ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان
في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من
كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار
ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور لفهم
اعطيه والمنجم اذا ادعي العلم بالحوادث الاتية
فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر
تفرد به الله سبحانه وتعالي لا سبيل اليه للعباد الا
باعلام منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة
او ارشاد الي الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك
فيه ولهذا ذكر في الفتاوي ان قول القايل عند
روية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب
لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشي ان اريد
بالشي الثابت المتحقق علي ماذهب اليه المحققون

قوله ومطالعة علم الغيب
اي اطلاعه فلا ينافي ان ايكون بالقاء الجن
فيا بذ

قوله ان له رئيا من الجن
قال في الصحاح يقال به رئي من
الجن اي مس قال المحشي ان له تعلقا
وقربا من الجن ورئي علي وزن
فعيل وتابعة بالنصب عطف علي
رئيا وهو اسم لقرين من الجن خيالي

من ان الشيئية تساوي الوجود والثبوت والعدم
يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة
القايلون ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد
ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير
الشيء انه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال
وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقتهم
الاحيا عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات
خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل
نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله
لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعا للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد
توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان
له معنى وقال عليه الصلاة والسلام ما من ميت يصلي
عليه امة من المسلمين يبلغون ماية كلهم يشفعون

له

له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت
فاي الصدقة افضل قال الماء وقال
فحفر بئرا وقال صح صح
هذه لام سعد وقال صلى الله عليه وسلم الدعا يرد
البلا والصدقة تطفي غضب الرب وقال صلى
الله عليه وسلم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية
فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية
اربعين يوما والاحاديث والاثار في هذا الباب
اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات
ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب
لكم ولقوله صلى الله عليه وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع
باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله صلى الله
عليه وسلم ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده
اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة
في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب
لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة
واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب

غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب
دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين
الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه لانه
وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره
وما روي في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان
كافرا تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه
بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني
فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واليه
ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي قال
الصدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر به النبي صلى
الله عليه وسلم من اشراط الساعة اي علاماتها من
خروج الدجال ودابة الارض وياجوج وماجوج ونزول
عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها
فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال
حذيفة بن اسيد الغفاري رضي الله عنه اطلع النبي

صلى

صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون
قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها
عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع
الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام ويأجوج
ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك
نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم ه
والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا
وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها
وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ
والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية
قد يخطي وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة
والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسايل الشرعية
الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة

قوله خسف بالمشرق خسف
المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض كالبئر

حكما معينا ام حكمه في المسايل الاجتهادية ما ادي
اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة
الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالي فيها حكم معين
قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يكون
من الله تعالي عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما
قطعي اوظني فذهب الي كل احتمال جماعة والمختار
ان الحكم معين حيث كان لله حكم معين وعليه دليل
ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطاء
والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه
فلذلك كان المخطي معذورا بل ماجورا فلا خلاف في
هذا المذهب في ان المخطي ليس بآثم وانما الخلاف
في انه مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الي الدليل
والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار
الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الي الحكم
حيث اخطا فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه

علي وجهه

على وجهه مستجمعا لشرايطه واركانه فانه بما
كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة

والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول
قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة
والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان
لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد
اصاب الحكم حينئذ وفهمه الثاني الاحاديث ولاثار
الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا
بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك
حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي
اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت
فمن الله تعالى وان اخطات فمني ومن الشيطان
وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتها
ديات

قوله والضمير للحكومة والفتيا يعني
القاسم كالفتوى ومعناه روي ان غنم قوم
افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه السلام
بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى
عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان
يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود
الى هيئته الاولى وتدفع الشاة الى اهل الحرث
ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام هذا
القضا ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا
الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه
سليمان الحق كما يشعر به قوله غير هذا ارفق خيالي

الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس
ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما
ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة
في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله
عليه وسلم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا
لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر
والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه
وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات
المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح
ورسل البشر افضل من رسل الملايكة ورسل
الملايكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل
من عامة الملايكة اما تفضيل رسل الملايكة على
عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل
رسل البشر على رسل الملايكة وعامة البشر على عامة
الملايكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملايكة

بالسجود

بالسجود لادم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم
بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا
خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة
أمرُ الأدنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان
كل احد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم
الاسماء الآية ان المقصد الى تفضيل ادم على الملايكة
وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم
الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وال ابراهيم وال عمران على العالمين فالملايكة من
جملة العالم وقد خص من ذلك الاجماع تفضيل
رسل الملايكة على عامة البشر فبقي معمولا به فيما
عدا ذلك ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية يكتفى
فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل
الفضايل والكمالات العلمية والعملية مع وجود
العوايق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح

قوله وقد خص من ذلك الاجماع الخ
فاما ان يخص من الابراهيم وال عمران غير الانبيا
الرسل فقط واما ان يخص من
العالمين رسل الملايكة فيقيد تفضيل الرسل والعامة
على عامة الملايكة لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم
ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل
الاول كيلا يكون لنوع الخفاء قبل الوصول الى
شطر الشهر خيالي

الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك
أن العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف أشق
وأدخل في الإخلاص فتكون أفضل وذهب المعتزلة
والفلاسفة وبعض الاشاعرة الي تفضيل الملايكة وتمسكوا
بوجوه الاول ان الملايكة ارواح مجردة كاملة بالفعل
ومبراة عن مبادي الشرور والافات كالشهوة والغضب
وعن ظلمات الهيولي والصورة قوية علي الافعال العجيبة
عالمة بالكواين ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب
ان مبني ذلك علي الاصول الفلسفية دون الاسلامية
الثاني ان الانبيا عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتعلمون
ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالي علمه شديد
القوي وقوله تعالي نزل به الروح الامين ولا شك ان
المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله
تعالي والملايكة انما هم مبلغون الثالث انه قد اطرد
في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم علي ذكر الانبيا وما

ذلك

ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم
في الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان به
اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون فان اهل
اللسان يفهمون من ذلك فضيلة الملايكة المقربين من
عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقي من الادنى
الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذه الامور الوزير ولا
السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قايل
بالفصل بين عيسى وغيره من الانبيا عليهم السلام والجواب
ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع ان يكون
عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا لانه مجرد لا اب
له وقادر يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى
بخلاف ساير عباد الله من بني ادم فرد عليهم بانه لا
يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا
المعنى وهم الملايكة الذين لا اب لهم ولا ام

لانه قيل وان سلم انه يلزم منه تفضيل
الملايكة على عيسى عليه السلام لكن لا يلزم
تفضيلهم على جميع الانبيا وهو مدعاكم ه

ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من
ابرآء الاكمه والابرص واحيآء الموتى فالترقي
والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الاثار القوية
لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة
على افضلية الملايكة
والله اعلم

وافق الفراغ من كتابة هذا الشرح المبارك نهار الاحد الحادي
والعشرين من شهر رجب الحرام الفرد سنة ١٠٩٦ ست وتسعين والف
احسن الله ختامها بخير امين على يد افقر العباد واحوجهم الى الملك الجواد
العبد الفقير الى عالم الغيب محمد بن احمد بن شعيب الشافعي مذهبا
الطرابلسي مولدا الدمشقي موطنا عفى الله له ذنوبه وستر عيوبه
ولطف به في الدارين بجاه محمد سيد الكونين وفعل ذلك بوالديه وولد
والديه واولاده واخوته واخوانه ومشايخه واهل بيته ومحبيه
وبجميع المسلمين امين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين
امين امين
امين
والحمد لله رب
العالمين

واما اختلفا في مسائل يسيرة تبلغ سبعة ليست من اصول علم الكلام بل من فروعه والخلاف في اكثرها لفظي احدها قولك انا مؤمن ان شاء الله واطلقت بجوزه الاشعري تبعا للشافعي وحرمه بقية الايمة فان اريدت التبرك وخوف سوء الخاتمة جاز بالاتفاق او الشك في ثبوت الايمان حالا او قصدت التعليق كفرت اتفاقا وثانيها قال الاشعري السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وقال الماتريدي بخلافه اي باعتبار الظاهر وذلك باعتبار الباطن وثالثها قال الاشعري معرفة الله واجبة بالشرع وقال الماتريدي واجبة بالعقل ورابعها قال الاشعري صفات الافعال وهي التي فيها معنى احداث الشيء كالخلق والرزق حادثة وقال الماتريدي قديمة فالاشعري نظر الى الفعل الصادر عن القدرة والارادة الحادثة وهو الايجاد والاعدام والتخصيص بما يجوز على الشيء والماتريدي نظر الى مبدء الفعل وهو القدرة والارادة وخامسها قال الاشعري لا نعمة لله على كافر وقال الماتريدي عليه نعم كثيرة ومراد الاشعري ان ما فيه الكافر اذا حصل له العقاب عليه لا يسمى نعمة وان كان في الحقيقة هو نعمة واتفقا على ان للعبد كسبا اي قدرة تتعلق بالفعل الاختياري وتقارنه وسادسها النطق بالشهادتين ليس جزء من الايمان خلافا للماتريدي وسابعها الايمان بمعنى التصديق يزيد وينقص خلافا للماتريدية